Colección
Antropología en la Modernidad
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano

José Antonio Figueroa

José Antonio Figueroa
Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

En los años setenta, un grupo de intelectuales, políticos liberales, folcloristas y narradores describieron a la Costa Atlántica colombiana como emporio del pacifismo y lugar de realización de un mestizaje que representaba la unidad nacional quebrada durante la Violencia. Cuando el campesinado costeño llevaba a cabo la mayor movilización a favor de la modernización del agro regional, los habitantes de la costa fueron descritos como tradicionalistas y espontáneos. Sin embargo, hoy el Caribe colombiano se debate entre la violencia y el desplazamiento, y precisamente este libro plantea que la genealogía de esta violencia actual puede explorarse en el rechazo de las élites liberales locales y nacionales a las demandas de modernización hechas por el campesinado costeño aglutinado en la ANUC. Esta obra demuestra cómo el proyecto de las élites que defendían un tradicionalismo cultural sirvió de base para respaldar los poderes locales que usaron la violencia política contra los campesinos organizados.

ISBN 978-958-8181-58-5
9 789588 181585



José Antonio Figueroa

Ph. D. en Literatura Hispanoamericana y Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Georgetown (Washington, Estados Unidos); doctor en Antropología Social, Universidad Rovira I Virgili (Tarragona, España); máster en Antropología Andina, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) (Quito, Ecuador). Ha sido profesor de la Universidad de Georgetown (Washington, Estados Unidos) y del Departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia) y profesor invitado de la Universidad de Michigan (Ann Arbor, Estados Unidos) y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) (Quito, Ecuador). Actualmente es coordinador de la Escuela de Cultura y Sociedad del Instituto de Altos Estudios Nacionales (Quito, Ecuador). Ha publicado los libros *Del nacionalismo al exilio interior: el contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los Andes americanos* (Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2001) y *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, en coautoría con Segundo Moreno (Abya-yala-FESO, Quito, 1992).

Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano



Colección
Antropología en la Modernidad

Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano

José Antonio Figueroa

PRÓLOGO
Joanne Rappaport

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



Figueroa, José Antonio

Realismo mágico, vallenato y violencia política en Colombia / José Antonio Figueroa. Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2009.
276 p. (Antropología en la modernidad)

ISBN 978-958-8181-58-5

1. Conflictos políticos. 2. Mestizaje. 3. Paramilitarismo. 4. Clases sociales. 5. Cultura popular. 6. Literatura y antropología. 7. Caribe (Región) Colombia

CDD 986.11

Catalogación en la publicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Colección Antropología en la Modernidad

Diego Herrera Gómez
Director General

Margarita Chaves
Coordinadora Grupo de Antropología Social

Adriana Paola Forero Ospina
Jefe de Publicaciones

Juan Guillermo Arias Marín
Asistente de Publicaciones

Gustavo Patiño Díaz
Corrección de estilo y elaboración de índice

Carlos Pineda Núñez
Foto de cubierta

Taller de Edición • Rocca® S. A.
Diseño, diagramación y cubierta

José Antonio Figueroa
Calle 12 No. 2–41 Bogotá D. C.
Tel.: (57–1) 5619600 Fax: ext. 144
www.icanh.gov.co

Primera edición, septiembre de 2009
ISBN 978-958-8181-58-5

IMPRESO EN COLOMBIA POR: IMPRENTA NACIONAL DE COLOMBIA
CARRERA 66 NO. 24-09, BOGOTÁ D. C.

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS

Este trabajo habría sido imposible de llegar a término sin el apoyo que en los últimos años he recibido de muchas personas. Debo un agradecimiento especial a Joanne Rappaport, la directora de mi tesis en Georgetown University, material que constituye la base de esta obra. Su rigurosidad en las múltiples revisiones de ese trabajo —desde que estaba en la fase más intuitiva hasta la fase final—, el apoyo que me dio incluso en los momentos más difíciles, así como los cursos que tomé con ella, me enseñaron principalmente el alto grado de compromiso que trae consigo la docencia.

Los cursos de Teoría Crítica y de Realismo Mágico e Indigenismo con el profesor Horacio Legrás, de la Universidad de California, en Irvine, fueron fundamentales para sistematizar lo que eran algunas intuiciones dispersas.

Agradezco también al profesor John Beverley de la Universidad de Pittsburgh, cuyo seminario del otoño del 2001 y los diálogos francos que hemos tenido de manera subsiguiente me ayudaron a sistematizar importantes contribuciones del debate poscolonial para el caso de la Colombia contemporánea. Al profesor Marc Chernick, de Georgetown, quien dictó un importante seminario en la primavera del 2001 sobre violencia y política en Colombia y con quien discutí algunos de los resultados de este trabajo en la Conferencia de Latin American Studies Association (LASA), en San Juan, en el 2006. A la profesora Gwen Kirkpatrick, cuyas sugerencias han sido muy útiles en la revisión de este trabajo, y a los profesores Alejandro Yarza y Francisco La Rubia.

En Colombia, debo especiales reconocimientos a Margarita Chaves, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), cuya

invitación a la XI Cátedra Nacional de Historia "Los Colores del Mestizaje: Miradas desde la Colonia hasta la Actualidad" me permitió discutir por primera vez en Colombia los resultados finales de algunos de los apartes de este trabajo. A María Victoria Uribe, ex directora del Icanh, y a Mauricio Pardo, ex director del Área de Investigaciones. A Carlos Rosero y a mi hermano Fidel, buen conocedor del vallenato y gran coleccionista de memorias culturales, quien generosamente recopiló y me entregó una buena muestra de esta tradición musical que afortunada o desafortunadamente nos es tan cercana. A Héctor Rojas, Madeleine Alingue, Aldo Olano y Pilar Cuevas.

En Quito, a Guillermo Bustos, de la Universidad Andina, quien organizó junto con Christian Büschges y Olaf Kaltmeier, de la Universidad de Bielefeld, el interesante Coloquio Internacional sobre la etnización de la política en el que tuve la oportunidad de discutir avances de esta investigación. Al profesor Segundo Moreno y a Christiana Bochart, así como a Fernando Balseca y a Alicia Ortega de la Universidad Andina Simón Bolívar. A Diego Herrera (chamán secular), a Ramiro Noriega, a María José Calderón y a 'Maife'. En la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) de Quito, a Adrián Bonilla, Guillaume Fontaine y Eduardo Kingman. A Gladys Valencia, Bayardo Coronel, al 'Chavo' y a Oswaldo Coronel.

En Nueva York he recibido el apoyo y he mantenido una larga conversación con varios amigos: Marcela Echeverri, Forrest Hylton, Lina Britto, Nicolás Ronderos, Berth Picard, Magali, Joaquín Botero, Tobías Reus, Paola Bohórquez y Carlos Alberto Sánchez. En Washington, con Lucas Izquierdo, Irina Feldman y Roberto Pareja mantuvimos una rica agenda de discusión a lo largo de los últimos años.

Este trabajo está dedicado a mi hijo Elías, quien ha experimentado con paciencia y buen humor todos los cambios de ciudad y de país que hemos hecho en los últimos años. A la memoria de Elvira Figueroa y, por supuesto, a Valeria Coronel con quien hemos logrado sobrevivir los quijotescos empeños de crear unas carreras académicas y soñar países en una época en la que algunos declararon terminadas las grandes narrativas.

José Antonio Figueroa

PRÓLOGO

Este libro surge de un doble exilio. Su autor, José Antonio Figueroa, es un costeño colombiano radicado en Quito y educado en Ecuador, España y Estados Unidos, cuya producción intelectual anterior giraba en torno al movimiento indígena ecuatoriano. Su reflexión sobre la conformación y transformación de una imagen de la Costa Atlántica en el imaginario literario y político colombiano representa un retorno a su tierra natal. José Antonio recibió su entrenamiento como antropólogo y después decidió expandir sus horizontes a la teoría literaria, haciendo un segundo doctorado en estudios literarios latinoamericanos. Este libro, que es una adaptación de su tesis doctoral (de la cual tuve el privilegio de ser directora) presentada en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Georgetown, intenta unir las aproximaciones teóricas literarias con la mirada empírica de las ciencias sociales. Escribiendo simultáneamente como *insider* y *outsider*, es decir, como costeño y expatriado, como científico social y literato, Figueroa logra introducirnos a una compleja mirada acerca de lo que significa la Costa Atlántica; así que su mirada viene en parte de sus salidas y entradas, tanto de la antropología como de la Costa.

Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano examina la creación por los intelectuales colombianos en la segunda mitad del siglo XX de una imagen de la Costa Atlántica, un lugar supuestamente marcado por la tranquilidad, el tradicionalismo y la aceptación de la dominación terrateniente, imagen que se apropia —con algo de incongruencia— para representar al país entero. Analiza un grupo de textos producidos por figuras políticas (el presidente Alfonso López Michelsen y algunos políticos regionales), autores literarios (el

premio nobel Gabriel García Márquez) y científicos sociales (el recién fallecido sociólogo Orlando Fals Borda, fundador de la metodología de la investigación-acción participativa), todos con raíces costeñas.

Mientras que las complejas relaciones que aparecen en la obra de García Márquez tienen su eco en la etnografía colombiana del siglo XX, mostrando una Costa entrecortada por una violencia —particularmente de género— que se autoconsume, en el ámbito sociológico y político la región se transforma en el ejemplo de una cultura tradicional pacífica: la "cultura anfibia" de Fals Borda, un pueblo simbolizado por la felicidad del vallenato tan promovido por los políticos (y como nos muestra Peter Wade, en su libro *Música, raza y nación*, por la industria musical).

El acercamiento que hace José Antonio a *Cien años de soledad* gira entre lo literario y lo etnográfico, reivindicando el deseo de tantos antropólogos de enseñar el texto como acompañamiento a monografías etnográficas (especialmente, *The People of Aritama*, de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, etnografía magistral que, inexplicablemente, no se ha traducido al castellano). José Antonio hilvana entre la novela de García Márquez y la etnografía, señalando cómo el espacio doméstico es el lugar de desenvolvimiento de una economía moral neocolonial caracterizada por asimetrías de poder, tanto económico y social (de clase), como racial y de género. El marco interpretativo es la novela, pero el engranaje con la etnografía le permite al analista escaparse del texto, para delimitar cómo los roles de género encajan con la cultura de la violencia regional. Concluye José Antonio que *Cien años de soledad* y la etnografía de la época cumplen un papel de crítica social ante las condiciones de desigualdad que rigen en la Costa Atlántica.

Aunque pueda parecer contradictorio, José Antonio señala que en la obra de los otros intelectuales contemporáneos a García Márquez —particularmente Alfonso López Michelsen y Orlando Fals Borda, no obstante las grandes diferencias políticas que yacen entre estos hombres— y en las actividades de promoción cultural del mismo premio nobel, la Costa asume una imagen más estable, menos violenta, en fin, más folclórica. Es decir, aunque la obra de estos intelectuales resalte el conflicto y reivindique el cambio social —como vemos en *Historia doble de la Costa*—, la imagen de la Costa que crean perpetúa las asimetrías del poder.

Valiéndose de López Michelsen como áncora narrativa, José Antonio pone en primer plano el vallenato —especialmente las formas literarias (sobre todo las periodísticas) por las cuales este ritmo se erige como la esencia de la cultura costeña— y la práctica de planear festivales vallenatos que normaliza o domestica la imagen, haciéndola realidad no sólo para los costeños, sino también para el más amplio público colombiano. El vallenato viene a ser el prisma por el cual se refracta el discurso colombiano del mestizaje, ese mito de una cultura que mezcla sin violencia las tres razas que componen a América: la indígena, la africana y la europea. El pacto moral se cimenta en las clases sociales, las razas y los géneros por medio de la sexualidad en las fiestas y celebraciones; de este modo distancian a la música costeña de lo negro y la acercan a una quimera mestiza. José Antonio equipara el discurso del mestizaje al discurso neoindigenista que surge en toda América Latina en la misma época; sostiene que estos discursos aparecen en el plano público en un momento de crisis de los Estados nacionales y al mismo tiempo los interpreta como producto del distanciamiento que los intelectuales comienzan a sentir frente al marxismo.

José Antonio hace una relectura altamente perspicaz de la obra maestra de Orlando Fals Borda, *Historia doble de la Costa*, descubriendo que el sociólogo ícono de la izquierda colombiana, al igual que el político liberal Alfonso López, dibuja una cultura costeña armónica y solidaria, producto de la mezcla de las tres razas mediante procesos de poligamia, concubinato y compadrazgo. Argumenta que Fals Borda reconoce en la cultura costeña una suerte de "democracia racial" en la cual participan todos; la nivelación de clase y de etnia, sugiere Fals Borda, se produce en la cumbia, mientras la nivelación de género se funda en la *matrifocalidad*. Es decir, de nuevo, la vida pública de la Costa se reduce al espacio doméstico. Sus características constituyen, según Fals Borda, una resistencia al capitalismo —el reverso de la imagen que pinta García Márquez en *Cien años de soledad:* una Costa patriarcal, de relaciones asimétricas de poder—.

Yuxtapuesta a este análisis textual tan desconcertante hay otra realidad que investiga José Antonio: el discurso de los activistas campesinos de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), reproducido en las mismas revistas publicadas por Fals Borda y García Márquez,

Alternativa y *Alternativa del Pueblo*. El proceso político campesino desmiente la imagen pacífica, tradicional y doméstica producida por los intelectuales. Aquí se enfatiza la violencia de los terratenientes y el Estado. Se resaltan las aspiraciones modernizadoras de los campesinos, quienes no son actores tradicionales, sino deseosos de compartir con la sociedad nacional lo que ofrece la modernidad. José Antonio logra hacer visible cómo los intelectuales públicos, tanto de izquierda como de derecha, utilizan imágenes de la tradición para promover una nueva modernidad colombiana, mientras que los sectores subordinados del campesinado, se valen de una visión modernizante de su futuro para oponerse a la élite regional y su dominio sobre la tierra y el poder. Podemos llevar su argumento más allá del discurso periodístico de la ANUC, con una mirada al extenso archivo de materiales que recogió Fals Borda para *Historia doble de la Costa*, archivo que reposa en el Centro de Documentación Regional del Banco de la República en Montería. Allí se hace más que evidente una falta de interés en la historia de la región por parte de los campesinos y la preferencia que exhiben en construir economías propias mediante la conformación de "baluartes", comunidades económicas cooperativas.

José Antonio Figueroa nos plantea preguntas incómodas sobre el discurso público colombiano en el siglo XX, al contraponer las obras de influyentes intelectuales nacionales a los mismos procesos de lucha subalterna que estos discursos proponen resolver. Nos obliga a preguntarnos si la distinción entre izquierda y derecha, que es la columna vertebral del análisis social, realmente sirve como una herramienta clarificadora en este caso. Cuestiona los estereotipos persistentes en el discurso nacional colombiano acerca de la alegría y tradicionalismo de los costeños, una referencia racial levemente disfrazada. Mediante la combinación de una apreciación histórica de la articulación de la Costa en los imaginarios colombianos, un ojo etnográfico que problematiza el uso de los estereotipos y el análisis literario, José Antonio nos urge a emprender nuevas lecturas de los íconos del siglo XX y a repensar lo que significa la Costa Atlántica para los colombianos.

Joanne Rappaport
Georgetown University
Washington, marzo de 2009

INTRODUCCIÓN

El inicio de la década de los setenta en Colombia coincidió con la mayor movilización rural ocurrida a lo largo del siglo XX. Los campesinos, organizados en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), alcanzaron, por primera vez, una forma de representación nacional autónoma de los partidos Liberal y Conservador, y promovieron desde abajo un movimiento que buscaba la reforma agraria y la modernización de las relaciones sociales en el campo colombiano. La ANUC había sido fundada por el Estado durante la administración de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970), y los campesinos se apoyaron en esta iniciativa para construir una plataforma política nacional, pero prontamente sus demandas gremiales de modernización agraria los ubicarían en el polo opuesto al de sus mentores iniciales.

La ANUC desempeñó un rol crucial en la Costa Atlántica colombiana, donde los campesinos llevaron a cabo una importante campaña de toma de tierras, adelantaron gestiones para lograr su titulación y legalización, e hicieron movilizaciones y gestiones para mejorar las condiciones de producción. También, reclamaron el acceso a créditos y tecnologías, así como la supresión de las formas precarias de explotación y comercialización de la producción agraria. Por su parte, la reacción de los propietarios de tierras fue inmediata: en el plano nacional, lograron mover sus poderosas influencias para revertir los devaneos reformistas que se habían dado en la administración de Lleras Restrepo, y, en enero de 1972, firmaron el acuerdo de Chicoral, que muchos de los estudiosos del problema agrario colombiano señalan como una de las fuentes más importantes para la generalización de

la ulterior violencia rural en Colombia (Zamosc, 1982; Kalmanovitz, 1996; Molano, 2004).[1]

Los acuerdos de Chicoral guiarían las políticas agrarias de la administración de Pastrana Borrero (1970-1974), de López Michelsen (1974-1978) y de los gobiernos subsiguientes. Durante su administración, López eliminó todo proyecto de reforma agraria, a la que definió como un anacronismo, y, en su lugar, dio un decidido apoyo al latifundismo y a la agroexportación, mientras exponía la teoría de las ventajas competitivas, basada en el nulo costo de la mano de obra campesina nacional.

En el espacio regional, los latifundistas afirmaron su poder local con la aquiescencia del Estado; así, rearmaron ejércitos privados o hicieron uso de la Policía y del Ejército Nacional para detener la movilización campesina, mediante el uso de la violencia. Como resultado de estas acciones, la organización campesina fue prácticamente aniquilada en la primera mitad de la década de los setenta y en la región se consolidó un modelo latifundista de agroexportación de rubros legales, como el ganado y el algodón, e ilegales, como la marihuana y la cocaína.

Como veremos, las peticiones de modernización realizadas por los campesinos regionales fueron ignoradas por las élites, que prefirieron impulsar un proyecto cultural en el que promovían una serie de imágenes sobre el campesinado regional, al que caracterizaban como naturalmente inclinado al establecimiento de pactos con los latifundistas regionales y al tradicionalismo, y al que ubicaban en las antípodas de la política y de la economía moderna. Por su parte, la ANUC había cuestionado en varios planos los poderes locales y las tradiciones en las que éstos se apoyaban: los campesinos llevaron a cabo una campaña de publicación de revistas nacionales y también de folletines locales y regionales, donde se revelaban los mecanismos utilizados por las

[1] El acuerdo de Chicoral, firmado entre representantes del poderoso gremio latifundista y los partidos Liberal y Conservador, estipulaba el fin de la reforma agraria y el apoyo a la gran propiedad, a cambio del pago de impuestos por parte de los propietarios de tierra. Sin embargo, las medidas y los criterios de los pagos de estos impuestos fueron determinados por los mismos terratenientes, lo que garantizó la continuidad de la gran tenencia de tierra en Colombia, en las nuevas condiciones económicas nacionales e internacionales de las últimas décadas del siglo XX.

poderosas familias locales para afianzar su poder. Por medio de las revistas, intentaron crear una cultura letrada que buscaba romper el cerco construido por el tradicionalismo que encerraba los conflictos políticos a la categoría de chismes locales difundidos oralmente. La campaña de publicaciones también revelaba los deseos de inaugurar una cultura letrada que se oponía a las ideas generalizadas en torno a la supuesta proclividad de los campesinos a la tradición oral.

Los campesinos crearon una plataforma pública que se oponía al enclaustramiento de las relaciones de dominio enaltecido por los latifundistas y propusieron formas de modernización económica, al exigir como permanente la ejecución de un programa de redistribución de tierras, de acceso a créditos que permitieran subir los niveles educativos y del uso de las tecnologías necesarias para un trabajo moderno de la tierra. También, desarrollaron acciones encaminadas a romper el acaparamiento y las intermediaciones en la comercialización, en los que se basaba una importante fuente de la riqueza de los poderes locales.

Los campesinos demostraron, de manera clara, en sus pliegos de peticiones, cómo la intermediación, el acaparamiento y la usura eran recursos utilizados eficientemente por los terratenientes, comerciantes y prestamistas para la consolidación del poder local. Por su parte, el Estado, al darse cuenta de que el movimiento se había salido de sus manos, cortó toda ayuda financiera al movimiento campesino, apoyó a los poderes locales y apostó por la construcción de un vasto proyecto cultural, basado en las presunciones de una cultura tradicionalista, como supuesto rasgo idiosincrásico de los campesinos regionales del Caribe. Este proyecto cambiaría los fundamentos de la identidad nacional.

Las movilizaciones y manifestaciones de los campesinos de la Costa Atlántica en el plano nacional ocurrieron de manera paralela a un movimiento intelectual que marcó una novedosa forma de presencia del Caribe colombiano en el escenario intelectual nacional: un grupo de escritores regionales, encabezados por Gabriel García Márquez, venía desarrollando una nueva narrativa de la nación, mediante la descripción crítica de las estructuras sociales de la Costa Atlántica, que podían considerarse modelos del tradicionalismo neocolonial en Latinoamérica.

García Márquez había publicado, en 1967, la novela *Cien años de soledad*, en la que recurrió a la metáfora del incesto para mostrar la

la ulterior violencia rural en Colombia (Zamosc, 1982; Kalmanovitz, 1996; Molano, 2004).[1]

Los acuerdos de Chicoral guiarían las políticas agrarias de la administración de Pastrana Borrero (1970-1974), de López Michelsen (1974-1978) y de los gobiernos subsiguientes. Durante su administración, López eliminó todo proyecto de reforma agraria, a la que definió como un anacronismo, y, en su lugar, dio un decidido apoyo al latifundismo y a la agroexportación, mientras exponía la teoría de las ventajas competitivas, basada en el nulo costo de la mano de obra campesina nacional.

En el espacio regional, los latifundistas afirmaron su poder local con la aquiescencia del Estado; así, rearmaron ejércitos privados o hicieron uso de la Policía y del Ejército Nacional para detener la movilización campesina, mediante el uso de la violencia. Como resultado de estas acciones, la organización campesina fue prácticamente aniquilada en la primera mitad de la década de los setenta y en la región se consolidó un modelo latifundista de agroexportación de rubros legales, como el ganado y el algodón, e ilegales, como la marihuana y la cocaína.

Como veremos, las peticiones de modernización realizadas por los campesinos regionales fueron ignoradas por las élites, que prefirieron impulsar un proyecto cultural en el que promovían una serie de imágenes sobre el campesinado regional, al que caracterizaban como naturalmente inclinado al establecimiento de pactos con los latifundistas regionales y al tradicionalismo, y al que ubicaban en las antípodas de la política y de la economía moderna. Por su parte, la ANUC había cuestionado en varios planos los poderes locales y las tradiciones en las que éstos se apoyaban: los campesinos llevaron a cabo una campaña de publicación de revistas nacionales y también de folletines locales y regionales, donde se revelaban los mecanismos utilizados por las

[1] El acuerdo de Chicoral, firmado entre representantes del poderoso gremio latifundista y los partidos Liberal y Conservador, estipulaba el fin de la reforma agraria y el apoyo a la gran propiedad, a cambio del pago de impuestos por parte de los propietarios de tierra. Sin embargo, las medidas y los criterios de los pagos de estos impuestos fueron determinados por los mismos terratenientes, lo que garantizó la continuidad de la gran tenencia de tierra en Colombia, en las nuevas condiciones económicas nacionales e internacionales de las últimas décadas del siglo XX.

poderosas familias locales para afianzar su poder. Por medio de las revistas, intentaron crear una cultura letrada que buscaba romper el cerco construido por el tradicionalismo que encerraba los conflictos políticos a la categoría de chismes locales difundidos oralmente. La campaña de publicaciones también revelaba los deseos de inaugurar una cultura letrada que se oponía a las ideas generalizadas en torno a la supuesta proclividad de los campesinos a la tradición oral.

Los campesinos crearon una plataforma pública que se oponía al enclaustramiento de las relaciones de dominio enaltecido por los latifundistas y propusieron formas de modernización económica, al exigir como permanente la ejecución de un programa de redistribución de tierras, de acceso a créditos que permitieran subir los niveles educativos y del uso de las tecnologías necesarias para un trabajo moderno de la tierra. También, desarrollaron acciones encaminadas a romper el acaparamiento y las intermediaciones en la comercialización, en los que se basaba una importante fuente de la riqueza de los poderes locales.

Los campesinos demostraron, de manera clara, en sus pliegos de peticiones, cómo la intermediación, el acaparamiento y la usura eran recursos utilizados eficientemente por los terratenientes, comerciantes y prestamistas para la consolidación del poder local. Por su parte, el Estado, al darse cuenta de que el movimiento se había salido de sus manos, cortó toda ayuda financiera al movimiento campesino, apoyó a los poderes locales y apostó por la construcción de un vasto proyecto cultural, basado en las presunciones de una cultura tradicionalista, como supuesto rasgo idiosincrásico de los campesinos regionales del Caribe. Este proyecto cambiaría los fundamentos de la identidad nacional.

Las movilizaciones y manifestaciones de los campesinos de la Costa Atlántica en el plano nacional ocurrieron de manera paralela a un movimiento intelectual que marcó una novedosa forma de presencia del Caribe colombiano en el escenario intelectual nacional: un grupo de escritores regionales, encabezados por Gabriel García Márquez, venía desarrollando una nueva narrativa de la nación, mediante la descripción crítica de las estructuras sociales de la Costa Atlántica, que podían considerarse modelos del tradicionalismo neocolonial en Latinoamérica.

García Márquez había publicado, en 1967, la novela *Cien años de soledad*, en la que recurrió a la metáfora del incesto para mostrar la

inviabilidad de un modelo social basado en la familia *matrilocal* ampliada. En la novela se muestra cómo las unidades domésticas ampliadas existen en unas condiciones en las que se inhibe la constitución de un lenguaje moderno, la creación de una esfera pública y el desarrollo de nuevas formas de subjetividad. García Márquez había publicado, también, en 1972, *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada*, obra que había sido ya insinuada dentro de *Cien años de soledad*, donde describiría la combinación del tono moral y la ausencia de piedad en los modelos de endeudamiento neocolonial tejidos en las relaciones familiares.

Otros autores, como Manuel Zapata Olivella, describieron problemas raciales del Caribe en novelas como *Chambacú corral de negros*, o mostraron críticamente las relaciones existentes entre las asimetrías regionales y expresiones de misticismo popular, como lo hace el autor citado en su novela *En Chimá nace un santo*. Otro autor como Álvaro Cepeda Samudio había publicado, en la década de los cincuenta, la obra *La casa grande* (1954), un retrato crítico de las estructuras neocoloniales vinculadas a las economías bananeras, que sería uno de los motivos de inspiración de *Cien años de soledad*. De este movimiento literario e intelectual participaron otros autores, como Héctor Rojas Erazo, Alberto Duque López y David Sánchez Juliao. Algunos de estos autores participaron activamente, al apoyar u opinar sobre las movilizaciones campesinas de la costa, y un autor regional como Orlando Fals Borda desempeñó, como veremos, un papel crucial en este movimiento, tanto por su defensa, desde la izquierda, de ciertas formas del tradicionalismo regional, como por su activismo dentro de la ANUC.

Por su parte, Gabriel García Márquez establecía vínculos entre lo regional, lo nacional y lo continental en su producción literaria y política. Las actividades más resonantes que realizó en ese momento se remiten a su activa participación en el Tribunal Bertrand Russell, donde se llevaba a cabo una campaña de denuncia sobre la violación de derechos humanos en América Latina; por otro lado, donó lo que había ganado con el Premio Rómulo Gallegos de 1972 al partido Movimiento al Socialismo, de Venezuela, al que había considerado como una alternativa pluralista y moderna de la izquierda. Al mismo tiempo, junto con otros periodistas, sociólogos y escritores, entre los que estaban Orlando Fals

Borda y Enrique Santos Calderón, fundaría, en 1974, la revista *Alternativa*, que se convirtió, por lo menos hasta 1978, en el foro más importante de difusión y discusión de los problemas de la izquierda nacional y de la problemática campesina nacional y regional. Esta revista sería utilizada por los campesinos de la ANUC y se convertiría en un canal en el cual todos los sectores de la izquierda expusieron sus puntos de vista sobre la problemática agraria nacional, sobre la organización campesina y sobre los campesinos de la Costa Atlántica en particular.

Por otro lado, mientras los movimientos campesinos y un número importante de intelectuales regionales retrataban críticamente y cuestionaban los elementos de la cultura regional del Caribe, que contribuyen a la constitución de uno de los modelos sociales y económicos más desiguales en Colombia (Calvo y Roca, 1999), influyentes sectores del Partido Liberal, periodistas, miembros de las élites locales de la Costa Atlántica y folcloristas, entre otros, llevaron a cabo una campaña cultural que retrataba a la Costa Atlántica como el emporio del tradicionalismo, del pacifismo, del sensualismo y de la espontaneidad. Este proyecto se nutrió del reconocimiento internacional de la obra de García Márquez, y tuvo como uno de sus elementos constitutivos una lectura de la obra del escritor en la que se resaltaban la excepcionalidad y el exotismo del habitante de la Costa Atlántica expresados en la magia, la poliginia, la sensualidad, el comunitarismo, el honor, etc., y se dejaron de lado los elementos críticos sobre la cultura regional que había en la obra.

En la consolidación de este proyecto, sectores del liberalismo nacional y local trabajaron mancomunadamente para erigir como música nacional un género regional, el vallenato, mediante una campaña en la que se exaltaban los rasgos de la supuesta identidad e idiosincrasia regional. La promoción de este género fue apoyada por el reconocimiento de la obra de García Márquez, quien había definido su novela *Cien años de soledad* como un largo vallenato de trescientas y tantas páginas. García Márquez fue, también, una pieza importante en la creación del denominado Festival de la Leyenda Vallenata, que es, actualmente, el acto musical más popular de Colombia.

La promoción del vallenato se acompañó de una serie de narrativas sobre una supuesta cultura regional, que fue construida por

periodistas, políticos y folcloristas nacionales y locales. La narrativa principal describía al campesino costeño como un sujeto pacífico, apegado a la tradición, que encarnaba una forma de mestizaje que resultaba de un pacto interracial e interclasista. Estas imágenes de una región mestiza, en la que se había llevado a cabo un pacto pacífico entre diferentes estamentos raciales y de clases fueron difundidas por las élites, y ávidamente apropiadas por todos los estamentos sociales, en un país que venía de experimentar la traumática experiencia de la guerra producida luego de la muerte del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, en 1948. Al ubicar estas imágenes en el contexto de las movilizaciones agrarias regionales, en la década de los setenta, se podrá ver cómo sirvieron para deslegitimar las demandas de los campesinos y para negar la vocería política de una organización que reclamaba la creación de un proyecto de modernización incluyente.

Los impulsores del vallenato ubicaban los orígenes de este género en las denominadas *colitas*, que eran las prolongaciones de las celebraciones que hacían los latifundistas al finalizar las fiestas principales en los salones de las haciendas, cuando pasaban a celebrar junto con sus peones y sirvientes en las cocinas de sus casas. En estas narrativas se *folcloriza* el ejercicio del poder sexual que ejercían los patrones, generalmente blancos, sobre sus empleadas domésticas negras o mulatas, y se funden las imágenes de este mestizaje poblacional con el mestizaje musical, por medio de los tres instrumentos principales del vallenato: el acordeón europeo, la caja africana y la guacharaca indígena.

Leyendas sobre modelos de mestizaje, como las difundidas en las *colitas*, son cruciales para el análisis de un proyecto cultural tradicionalista de vasto alcance, que apostaba por una reificación de la instancia doméstica, en oposición a la construcción de una esfera pública. Los proyectos impulsados por las élites desarrollaron una serie de imágenes y perspectivas sobre el Caribe colombiano, en las que reducían a la esfera privada y doméstica una serie de problemáticas que, evidentemente, deberían estar asociadas con la esfera pública. Estos proyectos crearon una imagen mitificada de la región, que, además de los pactos interclasistas e interraciales que se daban en la esfera doméstica, incluía un supuesto desapego del mundo material, así como la desfachatez y la espontaneidad de sus habitantes.

En una serie de narrativas se definían las instancias locales, bien fueran las haciendas o las unidades domésticas, como los espacios donde deberían gestionarse los pagos laborales, donde se validaba la traducción de los temas públicos a las normas de honor y donde se describía a sus habitantes como proclives a la magia, a la bonachería, a la fiesta y a la oralidad. De este modo, las élites del Partido Liberal eliminaron los elementos críticos de *Cien años de soledad* en su campaña de *esencialización* culturalista de la Costa Atlántica.

En este trabajo, la conjura del aparecimiento de la esfera pública será identificada como una característica de lo que se define como un *modelo de economía moral*, y se resalta, especialmente, la novela *Cien años de soledad* como una de las descripciones críticas más radicales a los componentes de esas economías morales. En la novela, la unidad doméstica ampliada matrilateral y matrilocal sustituye a lo público, hasta el punto de que éste desaparece como efecto de la endogamia emocional, social y política de sus habitantes.

La casa de la familia Buendía es el retrato de una familia que se destruye a sí misma, en igual proporción en la que sustituye a lo público: los asuntos de Estado son codificados y resueltos en términos de parentesco y honor, mientras las mujeres cumplen roles públicos no reconocidos oficialmente y los hombres son evasivos del mundo material. En la novela, el deseo sexual circula en los límites del parentesco por afinidad y por consanguinidad. La noción endogámica del deseo a lo largo de la novela retrata el fracaso de la economía moral, como puede verse en el permanente miedo de los personajes al castigo por el incesto, miedo que se materializaría dramáticamente en la última generación de los Buendía.

Por otro lado, etnográficamente se ha documentado la importancia del modelo matrilateral y matrilocal en el Caribe, y también sus conexiones con las economías morales. En estas unidades, las mujeres cumplen roles económicos y políticos principales, pero no son oficialmente reconocidos; los hombres, como en la ficción, tienen una problemática relación con el mundo material; los salarios y los derechos se negocian bajo códigos de honor y las nociones de prestigio y respetabilidad dominan ante la resolución de los problemas empíricos. Estos elementos que habían sido descritos críticamente en la novela y que

aparecen sustentados en informaciones etnográficas que muestran su relación con las asimetrías regionales de raza, clase y género, fueron encomiados por las élites liberales como rasgos de una identidad esencial de los habitantes de la costa.

Ante la reducción de lo público a la esfera doméstica, las relaciones políticas entre las élites y los subalternos se diseñaron entre el paternalismo y la represión abierta. A lo largo de este trabajo se verá el tipo de respuestas que las élites comprometidas con el proyecto cultural ofrecieron a los campesinos a la hora de negociar las exigencias que éstos formularon a favor de las transformaciones agrarias. Se verá cómo las élites lograron combinar las retóricas culturalistas en las que se apoyaban las relaciones morales y las nociones de pacto interestamentales, al tiempo que deslegitimaban toda petición innovadora por parte de los campesinos, y apostaron por el uso cada vez más generalizado de la violencia en el espacio regional. Como veremos, también a lo largo de este trabajo, la negación de toda solicitud de modernización de los campesinos, el apoyo a un modelo de latifundismo local basado en la exportación de productos legales e ilegales y el apoyo a un proyecto cultural tradicionalista por parte de un amplio sector del Partido Liberal fueron pautas definitivas en la consolidación de un proyecto paramilitar en la región Caribe colombiana. Se podrá observar, además, la relación íntima entre el proyecto folclorista y la consolidación de los poderes locales, como una de las características sobresalientes del paramilitarismo regional.

Este trabajo se propone tres grandes objetivos. El primero, explorar el valor crítico de la novela *Cien años de soledad* y de un conjunto de etnografías regionales del Caribe, que permiten relacionar los elementos constitutivos de las formas tradicionales de organización social del Caribe colombiano con las grandes asimetrías económicas, de género y de raza, y con la violencia política que actualmente se ha generalizado en la región. En el primer capítulo se explora el papel del incesto en *Cien años de soledad*, como herramienta que permite identificar una forma de economía moral que sustituye la conformación de una esfera pública, y permite que el paternalismo y la violencia tengan un carácter estructural en la conformación de la dominación regional. La novela *Cien años de soledad* será cotejada con un conjunto de etnografías regionales

del Caribe colombiano y del Caribe como macrorregión, lo que permite establecer las conexiones entre las unidades matrilocales que inspiran a Gabriel García Márquez y las asimetrías que caracterizan el espacio regional.

El segundo objetivo de este trabajo es trazar la genealogía de la construcción de un proyecto cultural y político que, a partir de la década de los setenta, creó y difundió una serie de imágenes sobre el Caribe colombiano y sus pobladores, quienes fueron caracterizados como tradicionalistas y como la encarnación de un modelo de mestizaje resultante de un pacto entre los distintos estamentos, en términos de clases, de raza y de género.

Este trabajo explora las implicaciones políticas y económicas que tiene el hecho de caracterizar como tradicionalistas a los sectores subalternos, a partir del estudio del caso colombiano, en el que sectores del Partido Liberal, intelectuales de izquierda, folcloristas, narradores y críticos literarios retrataron el Caribe colombiano como el espacio tradicional por antonomasia, en un momento en el cual se estaba llevando allí la más importante movilización campesina del siglo XX. Uno de los ejes centrales del segundo capítulo es el análisis de las narrativas creadas por intelectuales locales y nacionales sobre el vallenato, género musical considerado una expresión "auténtica" de la identidad regional y que se encuentra íntimamente relacionado con el denominado "realismo mágico".

El tercer objetivo de este trabajo es explorar el papel que cumplió el proyecto culturalista de las élites liberales y de ciertos sectores de la izquierda en la década de los setenta, cuando ocurrió la más importante movilización campesina de la historia agraria nacional. Dado que los campesinos regionales fueron el objeto de inspiración del proyecto cultural, se explora el significado de la inexistencia de reclamos culturales por parte de la organización campesina que lideró los levantamientos. Igualmente, se verán las reacciones de los sectores de la izquierda ante las demandas de modernización del campesinado regional. Se mostrará cómo un modo de clasificación esencialista de la cultura regional por parte de dirigentes del Partido Liberal fue funcional en la desautorización de las demandas de modernización de los campesinos, y fue la base para la implementación de unas políticas

agrarias en las que se combinaron el tradicionalismo y el neoliberalismo en el agro colombiano.

Al analizar el papel de la izquierda, se verá cómo la caracterización que hacían del campesinado como un aliado estratégico del proletariado para un proyecto de toma de poder en el futuro, junto con las recriminaciones que formulaban a sus peticiones económicas, a las que veían como señal de cooptación por el capitalismo y aburguesamiento, marcaron unas conflictivas relaciones entre los campesinos y la izquierda colombiana. En sentido estricto, la negligencia del Estado y el desinterés de la izquierda en apoyar las demandas económicas del movimiento campesino abrieron la ruta para la consolidación del poder paramilitar en el agro costeño.

Por otro lado, al hacer un análisis del material escrito producido por la organización campesina, se verá cómo sus demandas constituyeron una crítica y un distanciamiento radical de los pilares del proyecto cultural liderado por las élites: entre otras acciones, los campesinos buscaban difundir en el espacio público regional y nacional los conflictos locales, demandaban una presencia efectiva del Estado, planteaban la racionalización y el acceso al crédito, denunciaban los mecanismos locales en los cuales tomaba cuerpo el ejercicio de la discriminación económica y política y utilizaban los medios escritos a su alcance.

Las dinámicas y las demandas de la organización campesina intentaban conmocionar las premisas tradicionalistas del proyecto cultural que había creado la imagen de un pacto interestamental entre propietarios y trabajadores. En este sentido, se mostrará cómo los campesinos cuestionaron las premisas de la economía moral encomiadas por las élites. Los campesinos reclamaron sistemáticamente la presencia del Estado como garantía de constitución de una esfera pública, denunciaron las acciones ilegales de los latifundistas y de quienes los apoyaban, con sus nombres y apellidos, lo que iba en contravía de las imágenes apologéticas que liberales y miembros de la izquierda hacían de lo doméstico y de lo local como espacio de expresión y resolución de los conflictos; mediante sus acciones políticas, cuestionaron las imágenes de pacifismo y desidia que sobre ellos habían creado las élites en sus proyectos culturales.

Este trabajo explora distintos procedimientos por medio de los cuales se creó un tradicionalismo regional y resalta el papel central de la lucha por la hegemonía. Se verá cómo en esta disputa, mientras los sectores campesinos apostaron por un decidido proyecto de modernización económica y política, fueron las élites las que obliteraron esa posibilidad, ya que la existencia del tradicionalismo constituía la base para el ejercicio y la profundización de su dominación regional. Al combinar dos formas de expresión del poder, una basada en la mistificación de la cultura y la otra en el uso abierto de la represión física en el Caribe colombiano, las élites regionales hicieron visibles los rasgos de lo que Guha (1997) ha denominado una *dominación sin hegemonía*.

El trabajo concluye con una descripción analítica de la irrigación de la violencia en el espacio rural del Caribe colombiano y un análisis del papel simbólico en el uso del instrumento cultural más importante del proyecto tropicalista, la música vallenata, en las masacres hechas por los paramilitares en contra de los campesinos regionales.

I. GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ: MODERNIDAD PERIFÉRICA Y NARRATIVA NEOCOLONIAL

Es un pleonasmo decir que la novela *Cien años de soledad* es una de las descripciones críticas más contundentes de la sociedad colombiana. A pesar de esto, muchos sectores nacionales e internacionales han promovido una lectura culturalista de la obra, en la que se exalta una serie de símbolos que se atribuyen a la identidad regional caribeña. Desde la década de los setenta, la obra ha devenido en un ícono nacional, en un país que poco a poco ha cambiado las imágenes sobre su identidad desde el centro andino hacia el Caribe, escenario de *Cien años de soledad* (cfr. Von der Walde, 1998; Wade, 2000). En este proceso, la obra ha sufrido una *domesticación* de sus elementos críticos.

En este capítulo propongo una lectura del papel que cumplen la metáfora del incesto y la violencia, como recursos por medio de los cuales se elabora una crítica global a la formación social dominante en el Caribe colombiano. Quisiera resaltar cómo la obra permite articular problemas de género, clase y raza, en una formación neocolonial situada textualmente. Por otro lado, los elementos críticos serán contrastados con estudios etnográficos, que permiten relacionar las unidades domésticas matrilocales que predominan en el Caribe colombiano y constituyen el escenario de la novela, con la construcción de una modernidad periférica, en la que se superponen el paternalismo, el tradicionalismo y la violencia.

La metáfora del incesto y la violencia son recursos literarios que, evidentemente, sirven como estrategias narrativas, que capturan la atención del lector desde el inicio de la obra. Además de su función

dramática, muchos críticos han relacionado el incesto y la violencia con las condiciones generadas por la situación neocolonial. Esto se ve en las asociaciones que se han establecido entre el incesto, la violencia y la decadencia inherente a la situación neocolonial (Taylor, 1975; Dorfmann, 1991; Jonston, 1995; González-Echevarría, 1984; Martin, 1989; Ludmer, 1972). Por otro lado, críticos como González-Echevarría establecen relaciones entre el incesto, el patrón circular y repetitivo en el que se narran los acontecimientos de la novela y una proximidad a la mitología (González-Echevarría, 1985). En mi caso, voy a explorar la metáfora del incesto y la violencia como recursos útiles para describir un modelo de relaciones sociales endogámicas de tipo matrilocal, que remiten a una débil construcción de lo público y a una débil construcción de la esfera monetaria en el Caribe colombiano.

Dado que las unidades domésticas ampliadas de carácter matrilocal, muy generalizadas en el Caribe, son la fuente de inspiración de *Cien años de soledad*, considero pertinente contrastar el escenario literario de la novela con material etnográfico proveniente de estudios sobre esas unidades. Un estudio comparativo de la escenografía literaria y los datos etnográficos enriquece las interpretaciones de un modelo social dominante, que podemos definir como una economía moral. En *Cien años de soledad*, García Márquez recurre a las metáforas del incesto y la violencia para describir el fracaso de un modelo social en el cual la unidad doméstica sustituye la dimensión pública. Mientras en la novela el espacio doméstico es el escenario donde se dramatiza y se sintetiza la historia nacional, las etnografías describen la forma como el espacio doméstico sustituye al espacio público.

En este sentido, voy a explorar la metáfora del incesto, no como una pista para investigar la existencia de un incesto real en el Caribe colombiano, sino para analizar, en el plano textual y etnográfico, las relaciones sociales de tipo moral que se dan dentro de las unidades domésticas ampliadas matrilocales, y su papel dentro de un capitalismo neocolonial y dependiente. Aproximarnos al estudio de las unidades domésticas, tanto en el plano literario como en el etnográfico, permite indagar en el papel que desempeña la convergencia de roles privados y públicos como forma de expresión de una economía moral y de una modernidad periférica. Igualmente, tanto la literatura como la

etnografía serán evaluadas como recursos útiles para explorar formas de crítica cultural, aspecto que detallaré más adelante.

Al hablar de una economía moral se hace referencia al campo explorado por un amplio conjunto de disciplinas, como la antropología, la sociología, la historia y la propia economía, que investigan las formas económicas de la Antigüedad (Polanyi, 1957) y de los campesinos contemporáneos (Scott, 1977). Según esta escuela, el hecho de que entre los campesinos las relaciones económicas no se den de manera independiente de otras esferas, como el parentesco, la religión o la política, muestra cómo estos sectores desarrollan estrategias tendientes a evitar el surgimiento de desigualdades sociales que rompan un equilibrio clave para su existencia social. Las formas holistas de las economías morales resultarían del ejercicio de la resistencia social contra la desigualdad. Los estudios enfocados en la Antigüedad clásica enfatizan en los mecanismos que se crearon en Grecia para marginar a los mercaderes de la democracia, ya que su actividad lucrativa se veía como opuesta a los ideales del ciudadano. En estos estudios también se sostiene que la ciudad, a pesar de ser considerada como un lugar indispensable para la existencia social, era percibida como una amenaza para la seguridad de las comunidades (Vidal-Naquet, 1981; James Booth, 1994).

Por su parte, estudios clásicos de la economía moral sobre las comunidades campesinas contemporáneas sostienen que éstas establecen estrategias tendientes a evitar que aparezcan factores de ruptura de la igualdad comunitaria. Dentro de esas estrategias sobresalen los mecanismos que evitan la constitución de una esfera autónoma de la economía, al inhibir la aparición de relaciones mercantiles y subsumir las funciones económicas en las relaciones sociales (Scott, 1977), o, directamente, al recurrir a la rebelión cuando sienten que existen factores de disrupción de la igualdad (Thompson, 1971; Scott, 1977).[1]

[1] La economía moral también se relaciona con un largo debate en torno a lo que en la tradición anglosajona de la antropología y de los estudios agrarios se ha denominado "comunidades campesinas corporadas y cerradas" ("*closed corporate peasant communities*"). Algunas corrientes de los estudios agrarios sostienen que dado el carácter limitado de los recursos agrarios, las unidades campesinas tienden a mantener un grado de autarquía económica y política (Wolf, 1986).

Esta perspectiva ha recibido fuertes críticas, entre las que sobresale la de Popkin (1979),[2] quien, por medio de estudios históricos entre los campesinos vietnamitas, mostró cómo muchas de las acciones de los individuos sí buscaban el lucro, creaban asimetrías y favorecían el surgimiento de una esfera económica independiente de los circuitos del parentesco. Pero, además de esta crítica, encuentro especialmente útil los resultados de las investigaciones feministas que muestran cómo la sujeción de las relaciones económicas y políticas a una esfera privada es uno de los mecanismos más eficientes de constitución de las asimetrías políticas y económicas. En algunas de estas investigaciones se muestra cómo la economía moral es funcional al establecimiento de asimetrías, no sólo de género, sino, también, de raza y clase (Fernández-Kelly, 1983; Frazer, 1990; Scheper-Hughes, 1995; Sheriff, 2001).

Como veremos, el conjunto de relaciones sociales de carácter fuertemente endogámico que constituye el cuerpo narrativo de *Cien años de soledad* y que puede ser contrastado etnográficamente, surge no como resultado de la resistencia a la modernidad por parte de los actores sociales, sino como mecanismos de exclusión de raza, clase y género, característicos del capitalismo periférico.

Habermas (1987a, 1989, 1991) ha establecido cómo la separación de lo público y lo privado es una condición para que aparezca de una esfera pública moderna. La esfera pública burguesa surge como la expresión de un conjunto de individuos privados que asumen la crítica de la autoridad y propician un debate sobre la regulación de esferas, que, aunque privadas, tienen una relevancia pública determinante, como sucede con las esferas del intercambio de mercancías y del trabajo. La opinión pública se desarrolla con fuerza una vez la burguesía hace visible su capacidad crítica, y por eso, al menos en sus inicios, ésta tiene un carácter letrado e impugnador de la autoridad. En términos de Calhoun:[3]

[2] Véase también el trabajo de David Lehman (1986), donde el autor rastrea el impacto de las teorías de Chayanov sobre la supuesta naturaleza inherentemente anticapitalista del campesinado, como otra fuente teórica, utilizada por corrientes tan diversas como los funcionalistas o algunos marxistas.

[3] Todas las traducciones presentadas en este libro, fueron hechas por el autor. La versión en el idioma original se encuentra en las notas a pie de página.

> Cierta élite educada se concibió a sí misma como la constitución de lo público y transformó así la noción abstracta de *publicum*, como contraparte de la autoridad pública, en un sistema mucho más concreto de prácticas. Los miembros de esta élite pública empezaron a considerarse a sí mismos, a través de esta categoría, no como el objeto de las acciones del estado, sino como los oponentes de la autoridad pública.[4] (1999, p. 9)

En contraste con el modelo de Habermas, quiero mostrar cómo el análisis de los datos literarios y etnográficos de la Costa Atlántica colombiana muestra una serie de procedimientos, por medio de los cuales las economías morales inhiben la aparición de una sólida división entre lo público y lo privado. Veremos cómo uno de los rasgos de las economías morales y de los proyectos culturales que las enaltecen es presionar constantemente para que negociaciones respecto al valor generado por el intercambio de las mercancías, el precio del salario y la crítica a la autoridad sean reducidas a la esfera privada. Los intentos de llevar estas temáticas a la esfera pública son controlados bien por medio de discursos paternalistas que se basan en una visión mistificada de la cultura regional o bien con el uso de la violencia directa. En este sentido, la descripción del proceso de anclaje de una serie de dinámicas que se pretenden públicas en el contexto de relaciones privadas constituye uno de los elementos críticos de *Cien años de soledad* a la cultura política colombiana. Por otro lado, una serie de etnografías regionales muestran cómo el tejido de dinámicas políticas y económicas dentro de la esfera privada es el correlato de unas complejas alianzas matrimoniales e identidades de género que se revierten en asimetrías sociales.[5]

[4] *"A certain educated elite came to think of itself as constituting the public and thereby transformed the abstract notion of the publicum as counterpart to public authority in to a much more concrete set of practices. The member of this elite public began to see themselves through this category not just as the object of state actions but as the opponent of the public authority"* (Calhoun, 1999, p. 9).

[5] En un estudio anterior indagué en una serie de estrategias desarrolladas por las élites regionales andinas encaminadas a construir diferencias étnicas esenciales entre los estamentos poblacionales, lo que ha evitado la construcción de esferas públicas comunes y ha afianzado una modernidad periférica (Figueroa, 2001).

Estoy de acuerdo con Habermas (1987) en que la existencia de una esfera pública moderna es un requisito obligatorio para la construcción de un espacio deliberativo, a pesar de que la misma separación de funciones que se produjo en la modernidad vino acompañada de la preponderancia de una razón instrumental. Para Habermas, la preponderancia de la razón instrumental ante el mundo de la vida ha originado una serie de reacciones críticas de tipo conservador, que sueñan con una vuelta a los estadios anteriores a la modernidad, en los cuales un holismo análogo al de las economías morales ofrece una imagen de seguridad que se opone a las incertidumbres que generan la especialización, la separación de los campos sociales y la profesionalización en las sociedades modernas. Se puede decir que tanto las imágenes desarrolladas desde las economías morales, como muchos de los tropicalismos que promueven lecturas esencialistas de culturas regionales, como sucede con la apropiación del realismo mágico en Colombia por parte de importantes sectores intelectuales, corresponden a las reacciones conservadoras ante las incertidumbres de la modernidad.

La añoranza de los modelos holistas sustituye el análisis crítico de las condiciones en las que en amplias regiones del Tercer Mundo coexisten fuertes asimetrías sociales y políticas, junto con una débil esfera pública como espacio legítimo de superación de esas asimetrías. La débil o inexistente separación de lo privado y lo público, como expresión cultural de una débil constitución de campos autónomos y especializados, será considerada como un rasgo central de una modernidad periférica.

La discusión de los mecanismos de inhibición del surgimiento de la esfera pública en el contexto de modernidades periféricas nos remite directamente a reflexionar sobre el lenguaje en estas modernidades. La metáfora del incesto en *Cien años de soledad* es muy útil para analizar estas condiciones del lenguaje, si tenemos en cuenta las relaciones antagónicas que Lévi-Strauss (1972) establece entre el incesto por un lado, y la cultura y el lenguaje, por el otro.

Como veremos con más detalle, Lévi-Strauss (1969) concibe el incesto como una situación límite que amenazaría la existencia de lo social, al negar la circulación de las palabras, los bienes y las personas, lo que constituye la base de lo social. Por su parte, el proceso de descomposición que experimentan los personajes de *Cien años de soledad*, y en

el cual el incesto cumple un papel definitivo, es la expresión vívida de un modelo de lenguaje viciado por su incapacidad de ampliar vínculos por fuera de la propia esfera doméstica.

La problemática del lenguaje también será crucial para el análisis de la violencia en *Cien años de soledad* y del sistema político colombiano. García Márquez recurre a la violencia como la contraparte del incesto; así, hace de ambos elementos la columna vertebral del desarrollo de la trama de la novela. La violencia atraviesa indistintamente la esfera doméstica, así como los escenarios que representan lo que podría ser la esfera pública. En el plano local, la violencia es un hecho fundacional de Macondo, ya que por razones de honor se cometió un crimen que obligó a la diáspora que daría origen al pueblo. Por otro lado, la violencia que se expresa permanentemente en las relaciones de género conecta los destinos individuales y colectivos.

Igualmente, la violencia es retratada como expresión del colonialismo interno y de las relaciones neocoloniales: entre éstas, la violencia bipartidista colombiana, que señala las dificultades estructurales de construcción de la nación, como ocurrió en la guerra de los Mil Días, con la que se cerró el siglo XIX. Estas expresiones de la violencia muestran el colonialismo interno, ya que la presencia del Estado nacional en la región, por medio de las fuerzas armadas, es descrita como una invasión foránea o como fuerza de apoyo a los intereses neocoloniales internacionales, representado por los negocios bananeros norteamericanos. Otro escenario lo constituyen los conflictos políticos que se generan entre una creciente organización obrera y la bananera estadounidense United Fruit Company. En este caso, tanto la bananera como el Estado nacional recurren a la eliminación física de los contrincantes, práctica que tuvo una manifestación apoteósica en lo que se conoce como la masacre de las bananeras, en 1928.

¿Cómo articular las relaciones entre el lenguaje y la violencia en una modernidad periférica como la colombiana? ¿Cómo se relacionan el lenguaje y la violencia en contextos periféricos? Una de las constantes señaladas por las ciencias sociales, el psicoanálisis, la teoría crítica y el marxismo es el reconocimiento de que la modernidad burguesa supuso una transformación radical del lenguaje y del discurso, junto con una transformación de la noción de los sujetos y de los vínculos

un componente estructural, porque los encuentros comunicativos no se dan entre sujetos, sino entre sujetos y sujetos-objetivados.

En este capítulo se propondrá, entonces, un análisis del incesto en *Cien años de soledad*, con el objeto de analizar los componentes de economía moral que caracterizan las unidades domésticas dominantes en el Caribe colombiano. En la novela, el incesto es la ruta que permite mostrar el deterioro de una forma de organización social que ancla en el campo de las relaciones familiares y morales problemáticas, pertenecientes a la esfera pública, como el trabajo, la economía, la administración pública y la crítica a la autoridad. Esta forma de organización social será cotejada con datos etnográficos, con el objeto de mostrar la problemática constitución de las subjetividades en contextos neocoloniales. Se mostrará cómo los datos etnográficos y el análisis de la novela permiten mostrar una compleja definición de los roles de género y su impacto en el escenario regional.

Como sabemos, la hegemonía internacional de la burguesía impuso la creación de una división de roles entre lo privado y lo público, asociado con lo femenino y lo masculino. A su vez, esta división ha sido permanentemente disputada desde movimientos feministas, lo que en el capitalismo central ha resultado en una creciente inserción de la mujer a la esfera pública. En contraste, como algunos estudios lo demuestran (Smith, 1996; Bott, 1968), los patrones de la identidad de género en el Caribe están determinados por una asimetría constitutiva: las expectativas sociales sobre el papel social y económico de hombres y mujeres siguen la división inaugurada por la burguesía, en la que se supone una función productiva y pública de lo masculino. En realidad, las dinámicas dominantes aparecen marcadas por un aparente dominio de lo femenino, como se aprecia en la preponderancia del modelo matrilocal; sin embargo, esta preponderancia de lo femenino tampoco se da en la

"First, the other (small 'o') denotes a specular relation to an imaginary rival, while the Other (capital 'O') designates a linguistic relation to a Symbolic interlocutor; second, the other depends upon a narcissistic relation, while the Other marks the locus of intersubjectivity; and, third, the other is produced as an effect of primary identification in which the subject recognizes itself in its own image, while the Other is constructed as an effect of secondary identification in which the subject shifts its point of address to another speaking subject" (1999, p. 295).

esfera pública, sino que se da, principalmente, en la esfera privada de las relaciones domésticas.

En esta tensión se produce un cuadro en el que las mujeres aparecen como cabezas de familia, pero sin un reconocimiento público de su rol, mientras la subjetividad masculina aparece caracterizada por una serie de rasgos que, como en la novela, bordean a veces con el patetismo: los hombres aparecen como desarraigados, con relaciones profundamente problemáticas con el mundo material y con la esfera del dinero, inestables y necesitados de mostrar su identidad a partir del despilfarro sexual o económico. La conformación de estos rasgos de lo masculino y lo femenino tiene, sin duda, una genealogía en zonas esclavistas y posesclavistas, en las que patrones raciales escribieron toda una gramática del miedo en torno a los hombres *de color* —negros, mulatos, mestizos, etc.—, quienes son así excluidos de la esfera del deseo, mientras las mujeres son reducidas a la esfera de lo doméstico (cfr. Fanon, 1967, 1968; Stoler, 1995, 2002; Sheriff, 2001; Cooper, Holt y Scott, 2000). La problemática construcción de las subjetividades se expresa en una deficitaria construcción de la esfera pública, concebida tanto en términos económicos como en términos políticos.

Es importante enfatizar que tanto la literatura como las etnografías serán leídas como instrumentos que promueven una crítica cultural. En este sentido, creo pertinente una aproximación detallada de lo que significa, en el contexto de este trabajo, la noción de *crítica cultural*, y cómo dicha noción se opone a las lecturas encomiásticas que se hacen sobre la identidad regional, desde formas *esencializadas* de tratamiento de la cultura regional.

Literatura, etnografía y crítica cultural

En este trabajo se hará una aproximación crítica a una serie de documentos, entre los que se incluyen novelas, etnografías, obras sociológicas, la revista *Alternativa* —editada por Gabriel García Márquez y Orlando Fals Borda—, revistas y publicaciones de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), obras de políticos nacionales de Colombia, editorialistas de prensa y folcloristas regionales de la Costa Atlántica. La lectura de este material busca evaluar las distintas

posiciones en torno a las relaciones entre la modernidad y la tradición en el contexto regional, en la primera mitad de la década de los setenta. La lectura del material mostrará cómo existieron perspectivas encontradas entre los encomiastas y los críticos de la tradición, en una coyuntura en la que se dio el levantamiento rural más importante del siglo XX en Colombia, y que tuvo como actores protagónicos a los campesinos de la Costa Atlántica colombiana.

Más adelante, en este mismo capítulo se mostrará cómo tanto la literatura como la etnografía son vehículos de crítica cultural, ya que ambas ofrecen elementos desde los cuales se puede indagar en las racionalidades culturales en las que se promueven fuertes asimetrías de raza, clase y género.

La noción de *crítica cultural* proviene de propuestas que se han hecho, tanto desde la literatura como desde la etnografía. En primer lugar, desde las contribuciones de Edward Said (1983, 1978), quien reflexiona sobre la importancia de mantener una distancia crítica sobre la propia cultura. Los argumentos de Said permiten pensar el sentido de la crítica en contextos periféricos, a la vez que revalorizan el humanismo en las periferias y posibilitan aproximaciones transdisciplinares entre las ciencias sociales y la literatura. En segundo lugar, desde el manejo de la noción de crítica que se da en el campo de la etnografía, como ha sido formulada por Ferguson (2002), Fabian (1983) y Kuper (1994). Igualmente, se resalta la contribución de Rappaport (2005), quien evalúa la identidad como un campo en tensión que resulta de la confluencia de distintos proyectos intelectuales. El trabajo de Rappaport permite establecer importantes analogías entre las preocupaciones de los etnógrafos y de los críticos literarios y discutir el problema de la hegemonía. Otras contribuciones que ofrece este trabajo son ver las confluencias entre las dinámicas locales y las dinámicas nacionales y revisar la modernidad como proyecto deseado por actores locales específicos. Seguidamente, veremos en detalle estas contribuciones.

¿Particularizar Europa o universalizar la periferia? El humanismo y la crítica cultural en la perspectiva poscolonial

Algunas de las contribuciones poscoloniales permiten pensar en lo que se puede llamar un *humanismo periférico*. Igualmente, permiten discutir las afirmaciones recurrentes de que la modernidad es un modo particular de Europa que se impuso al mundo y que a las periferias les corresponde volver a su propia tradición, como mecanismo de resistencia ante la avanzada colonialista de una modernidad que se considera exógena.[8] Ciertas contribuciones poscoloniales permiten, más bien, indagar procesos en los cuales importantes estamentos sociales de las periferias claman por la modernidad, a partir del ejercicio de la crítica a sus propias tradiciones culturales. Estos enfoques permiten reconocer el derecho al disenso y a la crítica cultural como una herencia humanista que se construye, simultáneamente, en el centro y la periferia de la modernidad. Algunos autores poscoloniales validan la centralidad de la crítica al tradicionalismo cultural, ya que reconocen que el propio tradicionalismo es una creación de la experiencia colonial o neocolonial (Guha, 1997; Spivak, 1988). En estos casos, en vez de clamar por un sujeto que se refugie en su propia tradición, se reconoce la deliberación, la duda, el escepticismo y la ironía sobre la propia cultura, como condiciones para reposicionar a los sujetos de la periferia en el contexto del presente.

Entre estos autores, tiene especial importancia Edward Said, quien en su trabajo *The World, the Text and the Critic* (1983, p. 7) sostiene que luego del impacto del psicoanálisis, el marxismo y la antropología levistrosiana, en los estudios literarios norteamericanos se dio un refugio en el textualismo, en la década de los ochenta. Esta tendencia intentaba recuperar un objeto literario desinfectado del contacto con el mundo y con la historia, y promovía una visión del texto como alejado

[8] Véase como un ejemplo clásico de este enfoque el trabajo de Dipesh Chakrabarty (2000).

de las circunstancias, de los eventos y de los sentidos físicos que hacen posible su existencia y su inteligibilidad como producto humano.[9]

Contra esta tendencia, Said propuso redefinir el *texto* como algo situado en el mundo, y reconsiderar "lo real", como las condiciones existenciales de la vida humana, que incluyen los hechos políticos y sociales, que deben ser tomados en cuenta para el ejercicio de la crítica. Dentro de estas circunstancias, Said consideró especialmente dos problemas que cubren aspectos fenomenológicos y elementos políticos de la existencia: por un lado, la noción de cultura y, por otro, la noción de distancia respecto a esa cultura. La noción de *cultura* la redefinió al fusionar elementos marxistas y fenomenológicos. Para Said, al hablar de cultura hay que considerar tanto los macroelementos que hacen referencia al Estado, a las instituciones y a los procesos de canonización de los productos culturales, como el impacto que ésta tiene en la vida privada. Por otro lado, Said tomó en cuenta las diferencias que se dan del tratamiento de la cultura en las circunstancias comunes de la vida y aquellas que se derivan del ejercicio de crítica profesional, a la vez que diferenció las actitudes apologéticas de la cultura, que tienen especial manifestación en las formas de nacionalismo, en el chovinismo y en el provincianismo, y aquellas actitudes críticas que se derivan de un distanciamiento activo y transformador de la cultura.

Said, igualmente, entendió que la cultura es un campo en competencia, una disputa constante entre los elementos apologéticos que recurren a las metáforas de la seguridad, *del estar en casa*, y de lo

[9]. Edward Said esencialmente polemiza con los críticos de la denominada Escuela de Yale, como Paul de Man, Harold Bloom y Geoffrey Hartman, quienes fueron altamente influenciados por el deconstruccionismo de Jacques Derrida, en la década de los setenta (cfr. Monroe, 1985). Por otro lado, en la etnografía norteamericana sucedió un fenómeno análogo; de acuerdo con Kuper (1994), esto ocurrió inmediatamente después de la guerra de Vietnam, cuando se vivió una saturación de la política que caracterizó a la academia norteamericana hasta el fin de la guerra. En su perspectiva, el textualismo derivó en una tendencia fuertemente narcisista de quehacer etnográfico. Algunos posmodernos dejan de lado las pretensiones descriptivas de la etnografía y se centran en la experiencia de la escritura del antropólogo como autor, y catalogan la etnografía como un acto poético. Las lecturas del deconstructivismo francés los llevaron a decir que la etnografía era una empresa imposible de realizar, por ser incompatible con la multiplicidad de voces que caracterizan lo social. Al etnógrafo sólo le correspondería desenmascarar esa imposibilidad y permitir que se expresen en el texto las voces no reconocidas (Kuper, 1994, p. 541).

canonizado, con las perspectivas críticas que promueven y son promovidas desde una distancia secular con sí misma. Así, sostiene:

> En este libro voy a usar la palabra *cultura* para sugerir un ambiente, un proceso y una hegemonía en los que las personas (en sus circunstancias privadas) y sus acciones están inmersas, a la vez que se halla administrada en su cima por una superestructura y en su base por una serie de actitudes metodológicas. Es en la cultura donde podemos encontrar la gama de significados y las ideas transmitidas por frases como "pertenecer a", "estar en un lugar", o "sentirse en casa en un lugar".[10] (1983, pp. 8,9)

Esta sensación de *estar en casa* es conmocionada en Edward Said, a partir de la valoración que encuentra en la circunstancia de alejamiento cultural propio del exilio. A partir de Auberbach y de Vico, dos de sus héroes culturales, Said sostiene la imprescindible necesidad de romper la sensación de seguridad que ofrece el nicho cultural y sumergirse en el inestable lugar de la crítica secular, a partir de la conciencia de la situación empírica en la que se mueve la cultura dominante y del alejamiento de ésta.

> Todo esto, entonces, nos muestra esa conciencia individual ubicada en un punto nodal sensible, y es esta conciencia en ese punto crítico la que este libro trata de explorar a través de lo que yo llamo la crítica. Por un lado, la mente individual registra de un modo muy consciente el todo colectivo, el contexto o la situación en la que se encuentra. Por otro, precisamente debido a esa conciencia –expresada en una respuesta a la cultura dominante, claramente ubicada en el mundo y sensible– la conciencia individual no es un mero actor pasivo, sino un actor social e histórico de la cultura. Y por esta perspectiva que introduce circunstancias y distinciones donde había

[10] *"In this book I shall use the word* culture *to suggest an environment, process and hegemony in which individuals (in their private circumstances) and their works are embedded, as well as overseen at the top by a superstructure and at the base by a whole series of methodological attitudes. It is in culture that we can seek out the range of meanings and ideas conveyed by the phrases 'belonging to', or 'in a place', 'being at home in a place'"* (Said, 1983, pp. 8,9).

> sólo conformidad y pertenencia aparece la distancia, o también podemos llamar, el criticismo.[11] (Said, 1983, p. 15)

Es fundamental detenerse en lo que entiende Said por *cultura dominante*, para ver en toda su dimensión el papel que otorga a la crítica. Para Said, la cultura dominante es aquella que, consciente de su artificialidad, ha dejado de lado esa conciencia de lo artificial y ha sufrido un proceso de naturalización.[12] Said argumenta sobre el proceso de naturalización de la cultura a partir de una reflexión de Auerbach acerca de la importancia de las metáforas de la filiación y de la afiliación, en los sentidos de pertenencia cultural. Para Auerbach, las metáforas de la filiación remiten a un sentido natural de la pertenencia, que se apoya en imágenes biológicas que fortalecen el establecimiento de relaciones asimétricas entre los miembros de la sociedad, mientras la afiliación reconoce el carácter social o artificial de la pertenencia y permite imaginar relaciones más horizontales entre los miembros.

Edward Said sostiene que el momento de canonización ocurre cuando las metáforas de la filiación conquistan las metáforas de la afiliación, al naturalizar el mundo de la artificialidad. En este caso, el

[11] *"All this, then, shows us that individual consciousness placed at a sensitive nodal point, and it is this consciousness at that critical point which this book attempts to explore in the form of what I call criticism. On the one hand, the individual mind registers and is very much aware of the collective whole, context, or situation in which it finds itself. On the other hand, precisely because of this awareness –a worldly self-situating, a sensitive response to the dominant culture– is that the individual consciousness is not naturally and easily a mere child of the culture, but a historical and social actor in it. And because of that perspective, which introduces circumstances and distinction where had only been conformity and belonging, there is distance or we might also call criticism"*. (Said, 1983, p. 15)

[12] Said había venido reflexionando sobre esta noción de cultura cuando trabajaba simultáneamente en los textos *Orientalismo* (1978) y *The World, the text and the Critic* (1983), y tenía plena conciencia del proceso de naturalización que sufren los enunciados que son artificialmente construidos. En el caso del orientalismo, indagó sobre el impacto que la naturalización del concepto *Oriente* tuvo tanto en la construcción de un canon orientalista, como en las empresas coloniales. Por otro lado, como dice el mismo Said, su fuente de inspiración para esta noción de lo canónico es Nietzsche, quien define el *lenguaje* como constructor de verdades que son ilusiones y que hemos olvidado que lo son (Said, 1978, p. 203). Esta artificialidad naturalizada se expresa en la noción de Oriente, al que define como un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos, embellecidos retórica y poéticamente, y que luego de un largo tiempo de uso aparecen como una verdad firme, canónica y obligatoria para la gente (Said, 1978, p. 203).

crítico tiene dos opciones ante esta naturalización: la primera es hacerse cómplice, al apoyar o transar con el proceso de naturalización, y la segunda es:

> ... reconocer la diferencia entre filiación instintiva y afiliación social, y mostrar cómo la afiliación reproduce en ciertos momentos a la filiación, o, en otros, toma sus propias formas. Inmediatamente, entonces, la mayor parte del mundo político y social deviene en accesible para el escrutinio crítico y secular, como sucede en *Mimesis*, donde Auerbach no sólo admira la Europa que ha perdido a través del exilio, sino que la mira como un amalgamado proyecto histórico y social hecho y rehecho por hombres y mujeres en la sociedad. Su secular conciencia crítica también puede examinar aquellas formas de escritura asociadas a la literatura, pero actualmente excluidas de la literatura por la captura del texto literario en el currículo humanista, como ahora prevalece.[13] (Said, 1983, p. 24)

De manera resumida, se diría, entonces, que la perspectiva de Said permite una aproximación a los textos literarios y etnográficos, en cuanto productos culturales situados en el mundo y en la experiencia. Esto permite leer las etnografías y la literatura más allá del textualismo de la crítica literaria y de las etnografías posmodernas que tuvieron un gran vigor en la década de los ochenta (Clifford, 1988; Tyler, 1984; Clifford y Marcus, 1986). La otra contribución de Said, que se refleja en el presente trabajo, es la consideración de la cultura como un campo en disputa y, especialmente, su uso de la noción de crítica cultural; crítica que resulta de un tratamiento secular y distanciado de los hechos culturales. Valorando una distancia activa y participativa respecto a los valores culturales, Said mostró cómo la crítica de la cultura propia es una urgente necesidad en las zonas periféricas. Al formular la

[13] *"The second alternative is for the critic to recognize the difference between instinctual filiation and social affiliation, and to show how affiliation sometimes reproduces filiation, sometimes make its own forms. Immediately, then, most of the political and social world becomes available for critical and secular scrutiny, as in Mimesis Auerbach does not simply admire the Europe he has lost through exile but sees it anew as a composite social and historical enterprise, made and remade unceasingly by men and women in society. His secular critical consciousness can also examine those forms of writing affiliated with literature but excluded from consideration with literature as a result of the ideological capture of the literary text within the humanistic curriculum as it now stands"* (Said, 1983, p. 24).

crítica cultural desde nociones como la libertad, el disenso, la humanidad o la razón, Said mostró que el humanismo no es sólo un patrimonio peculiar de Europa, ni se asocia sólo a los elementos disciplinares y a la imposición colonial, como muchas lecturas posfoucaultianas y posmodernas enfatizan machaconamente (Escobar, 1992; Clifford, 1988; Chakrabarty, 1992).[14]

En el campo de la etnografía existen algunas propuestas que permiten pensar en la crítica cultural. No entiendo por *crítica cultural* la crítica especular que los etnógrafos de países tanto del capitalismo metropolitano como del capitalismo periférico hacen a "Occidente", a la "modernidad", al "desarrollo" o al "progreso", por medio de desplazamientos a otros lugares y tiempos "exóticos". En estos desplazamientos, algunos etnógrafos pretenden encontrar grupos sociales que viven niveles de solidaridad, naturalidad y misticismo, opuestos al racionalismo, al utilitarismo o a la razón tecnoburocrática, que adjudican como exclusividades de Occidente. Al hablar de crítica cultural pienso, más bien, en aquella situación *vergonzosa*, como la define Ferguson (2002), y que generalmente el etnógrafo elude: aquélla en la que el nativo (en el sentido más impreciso e indefinido posible) le dice al etnógrafo que no quiere ser lo que es. Es decir, aquella conciencia que tiene el actor social de que el entramado cultural en el que vive, que actúa y reproduce, es la razón fundamental por la que vive una situación insostenible y, por eso, proclama la necesidad de subvertir ese orden cultural.

En su artículo sobre *mimesis*, Ferguson (2002) reproduce una carta encontrada en el tren de aterrizaje de un avión que cayó cuando iba camino hacia Bruselas, y que era llevada y firmada por dos niños guineanos: Yaguine Koita, de 14 años, y Fodé Tounkara, de 15, a un encuentro de los líderes de la Unión Europea; carta de la que reproduzco los siguientes fragmentos:

14 Otras lecturas que se han promovido desde América Latina muestran las conexiones entre ciertos lugares comunes del posmodernismo y su lucha contra el humanismo —como el fin de los metarrelatos, la crítica al Estado nación, la lucha contra el racionalismo, etc.—, con una hegemonía neoliberal sustentada en la supuesta *indireccionalidad* del mercado (Coronel, 2003; Hopenhayn, 1995; Lechner, 1993).

> Miembros y representantes de Europa, nosotros estamos apelando a su condescendencia y solidaridad para que vengan en nuestro rescate. Nosotros estamos sufriendo inmensamente en África. Ayúdennos, tenemos problemas y esos problemas incluyen la ausencia de derechos de los niños.
>
> Los problemas que tenemos son: guerra, enfermedad, malnutrición, etc. Sobre los derechos de los niños, en África, y especialmente en Guinea, tenemos bastantes escuelas, pero faltan educación y maestros. Sólo en las escuelas privadas puede uno tener buena educación y buenos maestros, pero esto requiere bastante dinero y nuestros padres son pobres, ellos tienen que alimentarnos [?]. Por eso no tenemos instalaciones deportivas como fútbol, básquetbol, tenis, [?], etc.[15] (citado en Ferguson, 2002, p. 552)

Ferguson describe, con la carta de los niños guineanos, un ejemplo vergonzoso para un etnógrafo, ya que la interpretación más convencional sería que, al establecer el deseo de ser como los europeos, los niños guineanos estarían ratificando la superioridad europea, mito contra el que se ha construido la etnografía. Una interpretación que permitiría superar la vergüenza sería considerar la carta dentro de una serie de objetos culturales que proponen la imitación —la mimesis— de los modelos europeos como mecanismo de afirmación de la propia identidad. Muchas interpretaciones etnográficas consideran que el mimetismo es una manifestación de autenticidad vestida en el ropaje de los dominantes. Por su lado, Ferguson ofrece una explicación más simple y políticamente comprometida con el cambio: en su perspectiva, la petición de los niños no es mimética, sino que es completamente real y parte de una exigencia básica, la de reclamar la posición del

15 *"Members and officials of Europe, we are appealing to your graciousness and solidarity to come to our rescue. Please help us. We are suffering enormously in Africa. Help us, we have problems, and those problems include the lack of children´s rights.*

The problems we have are: war, disease, malnutrition, etc. As for children´s rights, in Africa, and especially in Guinea, we have plenty of schools but a great lack of education and teaching. Only in the private schools can one get good education and good teaching, but it requires quit a lot of money and our parents are poor, they must feed us, (?) Therefore we do not have sport facilities, such as soccer, basketball, tennis, (?) etc...

We need your help to struggle against poverty and to put an end to war in Africa. Our greatest wish, though, is to study, and we ask you to help us to study to become like you in Africa". (Ferguson, 2002, p. 552)

continente africano, con una membresía plena dentro de la modernidad, y una negociación de los derechos inherentes a esa membresía (Ferguson, 2002, p. 557).

En este sentido, el texto de Ferguson tiene tres consecuencias que me parecen relevantes en el análisis de la crítica cultural. En primer lugar, saca del silenciamiento textual las demandas del cambio. Asentados en la convicción de que la pervivencia de las tradiciones sociales ofrece alternativas a la razón tecnoburocrática de la modernidad, muchos etnógrafos privilegian las narraciones de los actores tradicionalistas, como los ancianos, los líderes religiosos, los impulsores de las fiestas tradicionales, etc., y dejan de lado a los sectores que podríamos llamar *culturalmente disidentes*, como a los escépticos, a los jóvenes o a los sectores seculares (Figueroa, 2000).

En segundo lugar, las reflexiones etnográficas de Ferguson (2002), análogas a las de Said (1983), permiten ver que el cambio cultural y el progreso son necesidades ubicuas y no meras particularidades de "Occidente". Y, en tercer lugar, permite pensar hasta dónde la negación del carácter crítico en los otros no es, más bien, la continuidad de un modelo colonial, en el sentido previamente propuesto por Fabian (1983) de negación de la coetaneidad: al asignar a los otros el papel de defensores de lo tradicional, la antropología deslegitima las demandas de los otros, como demandas de actores del presente a retos del presente. Estos retos del presente están fatalmente determinados por su carácter contemporáneo: son modernos, atravesados por lógicas de interés, de posicionamiento, de reclamos de democratización, etc.

Finalmente, el texto *Intercultural Utopias*, de Joanne Rappaport (2005), constituye un aporte significativo al pensar en el cruce entre etnografía y literatura y en el problema de la crítica cultural. El texto de Rappaport (2005) describe el problema de las identidades étnicas en medio de una serie de biografías intelectuales y dinámicas políticas, entre las que se incluyen las tensiones entre lo local, lo nacional y lo transnacional; la tradición y la modernidad; lo dominante, lo subalterno y las perspectivas de género.

A partir de una serie de entrevistas a intelectuales indígenas, activistas y colaboradores mestizos, vinculados a los procesos organizativos y a las luchas políticas adelantadas por los indígenas del Cauca,

en Colombia, Rappaport (2005) explora con minucioso detalle las implicaciones que tiene el reconocimiento de que la identidad étnica es un proceso político; este proceso se contextualiza en las luchas que los grupos indígenas han venido desarrollando contra las desigualdades regionales.

Rappaport (2005) propone una noción de interculturalismo que busca reconocer las mutuas apropiaciones y los diversos orígenes de discursos que circulan entre indígenas, y colaboradores permanentes y ocasionales, y que apuntan a la conformación de esferas comunes entre los distintos actores de las luchas. Es decir, que las luchas de los grupos indígenas del Cauca no son luchas parciales, enfocadas sólo en demandas étnicas, sino luchas dirigidas a constituir lo que algunos llaman la esfera pública plebeya (cfr. Fraser, 1999; Stephenson, 2002). Las dinámicas de los grupos indígenas del Cauca, sin perder la especificidad del contexto local y regional, han impulsado el diseño de plataformas de acción política que incluyen a grupos afrocolombianos, campesinos y mestizos, que, a su vez, reclaman por un lugar en el espacio nacional. A diferencia de ciertos enfoques posmodernos que construyen una imagen de lo local como una oposición alternativa al Estado, Rappaport muestra cómo los intelectuales orgánicos indígenas, sin perder de vista el dominio del Estado, apuntan a la construcción de una ciudadanía plena en un contexto intercultural.

Por otro lado, los intelectuales indígenas reconocen el carácter artificial de la construcción de las identidades. Por medio de la categoría del otro inapropiado, los intelectuales indígenas muestran, de manera análoga a Said, la importancia crucial que tienen las experiencias por fuera del grupo para la conformación de una conciencia crítica. Rappaport (2005, pp. 40-43) utiliza la noción de "otro inapropiado" de la cineasta vietnamita Trinh T. Minh (1991) para describir la situación de un intelectual nativo del Cauca, Adonías Perdomo, quien identifica como elementos cruciales en su proceso de adquisición de una conciencia crítica el abandono de su comunidad de origen y la llegada a una zona de frontera cultural. Estos desplazamientos pueden ser geográficos, como ocurre con las migraciones del campo a la ciudad, o ideológicos, como los que ocurren a través del conocimiento, por la educación, la conversión religiosa o la conversión política. En estos desplazamientos se producen

desarrollarían una trágica rivalidad por las vicisitudes amorosas ante el italiano Pietro Crespi, quien llegó al pueblo durante un momento de bonanza como profesor de canto. Pietro, quien interesaba a las dos hermanas de crianza, escogió a Rebeca, lo que motivó el odio por parte de Amaranta, quien se interpuso sistemáticamente a que se consumara el matrimonio de los prometidos. Después de muchas cancelaciones de la boda, Rebeca terminaría viviendo con su hermano de crianza José Arcadio, quien había regresado a Macondo luego de algunos años de haber huido con gitanos que visitaban el pueblo, al enterarse de que Pilar esperaba un hijo suyo.

Rebeca y José Arcadio vivirían juntos, condenados por Úrsula, hasta la muerte de José Arcadio en oscuras circunstancias. Pietro Crespi intentaría recuperar el amor de Amaranta y, luego de una larga relación de visitas prolongadas, ésta lo rechaza y por eso se suicida. Por su lado, Aureliano Buendía se enamoraría de Remedios Moscote, la menor de las hijas del corregidor Apolinar Moscote, quien había llegado al pueblo como representante del régimen conservador. Enterado de las trampas que hacía su suegro para la perpetuación de los conservadores en el poder, Aureliano Buendía se va a la guerra apoyando a los liberales, después de la decepción y tristeza que sufrió tras la muerte de su esposa, quien era una niña impúber. Al irse a la guerra, deja la plaza de Macondo a cargo de su sobrino Arcadio, quien impondría un régimen de terror y confiscaciones, apoyado por José Arcadio, el desconocido padre de Arcadio. Éste, quien estuvo abrumado por el deseo que sentía por Pilar Ternera, su madre desconocida, viviría con Santa Sofía de la Piedad.

De la unión de Arcadio con Santa Sofía de la Piedad nacerían Remedios la Bella y los gemelos José Arcadio Segundo y Aureliano Segundo. Por su parte, Aureliano José, el hijo del coronel Aureliano Buendía, se unió a los liberales y fue asesinado al volver al pueblo con la esperanza de casarse con su tía Amaranta. Entre tanto, el coronel Aureliano Buendía se iba volviendo cada vez más escéptico y desengañado por la guerra, ante los acuerdos que las élites hacían a espaldas de los soldados y del pueblo llano, como ocurrió cón el pacto de Neerlandia, a favor de los líderes de los partidos Conservador y Liberal, y en contra del pueblo que participaba de la guerra. Durante la guerra, el coronel tuvo

diecisiete hijos, que serían fusilados uno a uno luego de ser marcados en la frente por el cura del pueblo con una imborrable cruz de ceniza.

De los hijos de Arcadio y Santa Sofía, Arcadio Segundo se involucra en el laboratorio de alquimia heredado de su bisabuelo, José Arcadio Buendía, y comparte amores con su hermano Aureliano Segundo por la misma mujer, Petra Cotes. A la postre, Petra se queda con Aureliano Segundo, pero éste, a su vez, se enamora de Fernanda del Carpio, quien iría al pueblo para competir en un concurso de belleza con Remedios la Bella, quien es un personaje de una belleza abrumadora y fantasmagórica que termina elevándose al cielo. Por su lado, Aureliano Segundo compartiría su amor con las dos mujeres, Fernanda y Petra. De los amores de Aureliano Segundo y Fernanda nacerían tres hijos: Renata Remedios, conocida como *Meme*, quien terminaría encerrada en un manicomio como castigo propiciado por su madre, debido a sus amores con el obrero Mauricio Babilonia. El otro hijo de la pareja, José Arcadio, se va al seminario con la promesa hecha a Fernanda del Carpio de hacerse Papa, pero regresa luego de la muerte de sus padres, lo que evidencia una engañosa correspondencia con su madre. José Arcadio moriría asesinado por un grupo de jóvenes con los que mantenía relaciones homosexuales. La última hija de Fernanda del Carpio y Aureliano Segundo se llamaba Amaranta Úrsula, quien viviría un tiempo en Bruselas y regresaría casada unos años después. Renata Remedios, *Meme*, tendría un hijo de Mauricio Babilonia en su reclusión en el convento. Este hijo, Aureliano, fue enviado a su abuela Fernanda del Carpio, quien lo crió como un expósito, luego de desechar muchas veces la idea de asesinarlo. Renata Rebeca llegaría al pueblo casada con un extranjero, Gaston, y el matrimonio se acabaría por abulia y nostalgia, y por la presencia de Aureliano, el sobrino de Renata Rebeca. Renata Rebeca y Aureliano consumarían una relación que terminaría su vida durante el parto de su hijo Rodrigo, el último de la generación de los Buendía, quien nacería con la temida cola de cerdo.

Los acontecimientos de la familia ocurren en tres grandes escenarios: durante la primera parte de la novela ocurre la fundación del pueblo de Macondo, la llegada de los gitanos con su conocimiento mágico; el pueblo sufre una peste de insomnio y luego de olvido; se muestran los cambios en la rutina del pueblo ante la llegada del corregidor como

emisario del gobierno central dirigido por los conservadores, e irrumpe la guerra entre éstos y los liberales. El principal acontecimiento que guía el hilo narrativo de la segunda parte es la llegada de la multinacional bananera a la región, la consolidación de las relaciones neocoloniales en Macondo, la masacre de las bananeras, la desmemoria del pueblo ante los acontecimientos y un gran diluvio que sumió al pueblo en una irremediable crisis. En la tercera parte se consolida el proceso de destrucción del pueblo, pero entran en escena el propio autor Gabriel García Márquez y otros personajes de su generación. García Márquez logra escaparse, lo que da la sensación de que por ello pudo publicar la historia de Macondo en la misma novela y pudo rescatar, así, la memoria del pueblo, del ostracismo al que estaba condenada.

La crítica cultural en una modernidad periférica: la metáfora del incesto, la solidaridad mecánica y la Costa Atlántica colombiana

De acuerdo con el propio García Márquez, cuando se embarcó en la aventura de escribir *Cien años de soledad*, su idea inicial había sido la de escribir una novela sobre el incesto (Johnston, 1995), y cualquiera bien podría preguntarse hasta qué punto no fue lo que hizo. El incesto es, de hecho, el factor que funda y desarrolla la acción de la novela. Úrsula y José Arcadio Buendía son primos entre sí, y el pánico de ella a parir un hijo con cola de cerdo la mantiene virgen hasta que Prudencio Aguilar cuestiona la virilidad de su marido, lo que origina la tragedia que se traducirá en la diáspora que terminará en la fundación de Macondo. El incesto continúa cuando Pilar Ternera mantiene esa especie de levirato con José Arcadio y Aureliano Buendía.[17] Las relaciones sexuales del coronel Aureliano Buendía son tan tumultuosas como marcadas por el incesto, no sólo en el levirato referido, sino, también, en uno de los pocos casos en que pudo haber una exogamia regular, es decir, en su matrimonio con Remedios. Este matrimonio con una niña

[17] La *poliandria* es la práctica social que acepta la posesión de varios hombres por parte de una mujer, mientras el *levirato* es la costumbre matrimonial que obliga a las viudas a casarse con el hermano de su difunto esposo.

tan impúber que aún se *orinaba en sus calzones*, a pesar de ser uno de los pocos casos en que uno de los Buendía pudo haber tenido una relación plenamente exogámica, está marcado por una desproporción de edad tan grande que parece la relación de un padre con su hija. De hecho, este matrimonio a tan corta edad lleva a Remedios a la tumba.

Más adelante, José Arcadio comete incesto con Rebeca, criada en la casa de Úrsula Iguarán y asumida como hermana suya, mientras Arcadio, su hijo, desea fervientemente a Pilar Ternera, su desconocida madre. Amaranta, quien encarna con fuerza los amores frustrados y las pasiones incestuosas desatadas por su sobrino y su sobrino nieto, ya anciana y peleando con sus recuerdos:

> Había tratado de hundirlos en la pasión pantanosa que se permitió con su sobrino Aureliano José, y había tratado de refugiarse en la protección serena y viril del coronel Gerineldo Márquez, pero no había conseguido derrotarlos ni con el acto más desesperado de su vejez, cuando bañaba al pequeño José Arcadio tres años antes de que lo enviaran al seminario, y lo acariciaba no como podía hacerlo una abuela con su nieto, sino como lo hubiera hecho una mujer con un hombre. (García Márquez, 1971, p. 237)

El ciclo de relaciones incestuosas continúa entre las generaciones hasta la última de ellas, cuando el último de los aurelianos se hace amante de Amaranta Úrsula, y ambos mueren; ella, desangrada, y él: "arrastrado por el viento y desterrado de la memoria de los hombres", una vez cumplida la temida profecía de procrear un hijo con cola de cerdo.

El tema del incesto en *Cien años de soledad* constituye uno de los ejes que han recibido especial atención por parte de la crítica (Johnston, 2000; González-Echevarría, 1990; Taylor, 1975; Martin, 1989). Estos análisis han privilegiado el impacto estético que tiene la figura del incesto para resaltar el carácter grotesco y decadente de la experiencia colonial o neocolonial. En mi caso, considero útil leer la metáfora del incesto en *Cien años de soledad* desde las reflexiones originadas en la teoría social francesa sobre el problema del vínculo social en la modernidad burguesa, y desde las contribuciones que hizo Lévi-Strauss (1969), al relacionar la prohibición del incesto con el lenguaje. Como veremos,

Lévi-Strauss reconoció la importancia del planteamiento de Durkheim, pero él estaba más interesado en la formulación de teorías que fueran más allá de divisiones como moderno-premoderno, cultura-civilización, salvaje-civilizado, y buscaba la formulación de universales.

Para superar la desazón que le producía el modelo de Durkheim, recurrió a Marcel Mauss (1990), quien había sostenido que en las sociedades *premodernas* el vínculo social se encontraba en lo que denominó *hechos sociales totales*. Para Mauss, en un hecho social total:

> Todos los tipos de institución —las religiosas, jurídicas y morales— se expresan al mismo tiempo y también se relacionan tanto con la política como con la familia; de igual modo sucede con las instituciones económicas, que suponen formas especiales de producción y consumo, o de otro modo, desempeñan servicios totales y de distribución.[19] (Mauss, 1990, p. 3)

Para Lévi-Strauss, esta noción era útil, ya que le permitía encontrar una vía para formular una hipótesis en torno a la existencia, en la cultura, de hechos universales, que guardaran analogías con los hechos sociales totales de Mauss. La encontró en lo que él denominó como el único hecho cultural universal: la prohibición del incesto (Lévi-Strauss, 1972, XXIV).

A la perspectiva de Mauss, sumó las nociones fundamentales del estructuralismo lingüístico de Saussure, lo que le permitió tratar los hechos sociales bajo el mismo prisma que los hechos lingüísticos. Sus estudios sobre el parentesco le permitieron establecer que la prohibición del incesto es la expresión negativa de una condición social primaria basada en la circulación exogámica, que presupone circulación de personas, bienes y palabras. En su perspectiva, el incesto como práctica social es una imposibilidad, porque su existencia presupondría el fin de la

[19] *"All kinds of institutions are given expression at one and at the same time –religious, juridical, and moral, which relate to both politics and the family; likewise economic ones, which suppose special forms of production and consumption, or rather, of performing total services and of distribution"* (Mauss, 1990, p. 3). No sobra notar las similitudes entre la teoría del *hecho social total* de Marcel Mauss, que fue formulada para sociedades premodernas, con las teorías de las economías morales que son analizadas a lo largo de este trabajo.

circulación de personas, bienes y palabras, lo que equivaldría al fin del ser humano o del ser social. El incesto es la negación de toda *comunicación*, entendida ésta como el intercambio general de bienes, símbolos y palabras, en la que se fundamenta lo social.

Las *estructuras elementales del parentesco* han producido un profundo y duradero impacto en estudios posteriores, no exento de agrias disputas. Incluso, trabajos recientes sobre el incesto, influidos notoriamente por la teoría feminista, como los de Meigs y Barlow (2002), siguen tomando a Lévi-Strauss como referente, así sus conclusiones apunten en diferentes direcciones. En este estudio, las autoras proponen pasar del estudio del tabú del incesto al estudio del incesto como una práctica mucho más generalizada de lo que los estudios levistrosianos permitirían suponer. Sin embargo, los resultados centrales de su estudio no contradicen una de las premisas esenciales de la teoría levistrosiana: la de establecer vínculos entre las reglas del parentesco y el lenguaje. Por el contrario, como veremos, estos estudios complejizan la relación entre el parentesco y el lenguaje a partir de la introducción del psicoanálisis.

Meigs y Barlow (2002) hacen énfasis en los cambios que ocurren en la teoría freudiana sobre el incesto. Sostienen que hacia 1897, Freud había formulado que la histeria surgía como resultado de la experiencia del incesto; sin embargo, presionado por una sociedad victoriana que prefería ver el incesto como una práctica de un pasado inmemorial de la sociedad, Freud optó por definirlo como una fantasía de las víctimas (Mason, 1984, citado en Meigs y Barlow, 2002). Sin embargo, antes de abandonar del todo las relaciones entre histeria e incesto, Freud relacionó la histeria con los delirios de posesión o trance, lo que para las autoras se constituye en una vía que permite establecer conexiones entre el incesto y las distorsiones comunicativas. Para argumentar las conexiones, las autoras hacen uso del concepto *disociación*, que explican así:

> Los psicoanalistas que operan dentro de este conjunto de teorías han vuelto a la comprensión inicial de Freud del abuso sexual de los niños como un evento del mundo real [...]. De acuerdo con sus teorías, el abuso deviene en un trauma desde el cual la vulnerable organización

> del sujeto busca protección o escape. La disociación es un fenómeno psicológico similar, pero diferente a la represión que Freud exploró con gran detalle. La represión relega al inconsciente materiales que alguna vez fueron conscientemente conocidos, pero olvidados, con el fin de reducir conflictos psíquicos. La disociación, por su lado, aparta del sujeto el material amenazante antes de que sea simbolizado o conocido conscientemente.[20] (Meigs y Barlow, 2002, p. 44)

La disociación, a diferencia de la represión, es una experiencia no simbolizada, y como tal es difícilmente verbalizada u olvidada. La dificultad de la simbolización y verbalización hace que en los procesos terapéuticos los pacientes intenten infligirse automutilaciones y que expresen manifestaciones alucinatorias, escuchen voces, etc. (Meigs y Barlow, 2002, p. 42). Por medio de la indagación de la disociación, las autoras establecen que uno de los resultados más dramáticos del incesto es la distorsión de la comunicación verbal y su reemplazo por expresiones alucinatorias análogas a las que había discutido Freud, antes de su abandono de las conexiones que había establecido entre la histeria y el incesto. Se puede notar, entonces, que los resultados de Meig y Barlow afianzan uno de los criterios principales de Lévi-Strauss, ya que muestran que el incesto y la comunicación están ubicados en dos polos opuestos.

Representaciones de género y del control moral de lo público en *Cien años de soledad*

La trama de *Cien años de soledad* ocurre, principalmente, en una unidad doméstica de seis generaciones, en la que Úrsula Iguarán, la abuela, ocupa un lugar central en la narrativa, por lo que es un personaje intemporal que sobrevive a casi todos los demás. Los personajes masculinos

20 *"Psychoanalysts operating within this set of theories have returned to the Freud´s original understanding of childhood sexual abuse as a real world event... It results, according to their theories, in trauma from which the vulnerable organization of the self seeks protection, if not escape. A primary avenue is dissociation a psychological phenomenon similar to but different from the repression that Freud explored in such detail. Repression relegates to the unconscious material that was once known (consciously) but then forgotten (in order to reduce psychic conflict). Dissociation, on the other hand, splits off from the knowing self profoundly threatening material before it is symbolized or consciously known"* (Meigs y Barlow, 2002, p. 44).

y femeninos de la obra aparecen con sus nombres repetidos o combinados, lo que resalta el carácter endogámico de sus relaciones. Igualmente, es una obra casi sin diálogos, donde los personajes interactúan de modo preferente mediante aforismos o frases construidas, dichas, generalmente, en tono axiomático.[21] El tono axiomático de las expresiones de los personajes abunda en la novela; por ejemplo, durante la obsesión que tuvo José Arcadio Buendía de buscar un nuevo asentamiento para Macondo poco tiempo después de su fundación, y luego de que Úrsula hubiese convencido a las otras mujeres de que hicieran desistir a sus maridos de la idea de seguir la peregrinación, hay un fragmento que se presenta así:

> Sólo cuando empezó a desmontar la puerta del cuartito, Úrsula se atrevió a preguntarle por qué lo hacía, y él le contestó con una cierta amargura:
>
> –Puesto que nadie quiere irse, nos iremos solos.
>
> Úrsula no se alteró.
>
> –No nos iremos –dijo–. Aquí nos quedamos, porque aquí hemos tenido un hijo.
>
> –Todavía no tenemos un muerto –dijo él–. Uno no es de ninguna parte mientras no tenga un muerto bajo la tierra.
>
> Úrsula respondió con una suave firmeza:
>
> –Si es necesario que yo muera para que se queden aquí, me muero.
>
> (García Márquez, 1971, p. 19)

Como vemos, en el fragmento los personajes enuncian verdades absolutas, encaminadas cada una a sellar la comunicación, antes que a la búsqueda de cualquier consenso. En este fragmento, los personajes utilizan la muerte como recurso dramático extremo, que les sirve para tratar de imponer su voluntad, clausurar sus enunciados y respaldar sus decisiones.

21 Cuando Plinio Apuleyo Mendoza le preguntó a García Márquez por qué otorga tan poca importancia al diálogo en sus trabajos, éste respondió: "Porque el diálogo en lengua castellana resulta falso. Siempre he dicho que en este idioma hay una gran distancia entre el diálogo hablado y el diálogo escrito. Un diálogo castellano que es bueno en la vida real no es necesariamente bueno en las novelas" (García Márquez, citado en Mendoza, 1982, p. 36).

Por otro lado, muchas de estas frases son incorporadas directamente de la cultura popular del Caribe colombiano. Por ejemplo, en la escena en la que Pilar Ternera le cuenta a Aureliano, cuando aún no empezaba su carrera militar, sobre el hijo que espera de él:

> Aureliano comprobó que Arcadio estaba en el cuarto oscuro, antes de levantar la vista y encontrarse con los ojos de Pilar Ternera, cuyo pensamiento era perfectamente visible, como expuesto a la luz del mediodía.
>
> –Bueno –dijo Aureliano–. Dígame qué es...
>
> –Que eres bueno para la guerra –donde pones el ojo pones el plomo–. (García Márquez, 1971, p. 72)

En este caso, por medio de un uso distinto de los pronombres y del recurso al dicho popular, los personajes establecen un juego en el que se expresan las distancias sociales y de género que tienen uno respecto al otro, y se refuerza el tono axiomático de muchos de los diálogos. Así, mediante el uso del pronombre *usted,* Aureliano muestra que para él el asunto de su hijo es un tema burocrático, que no lo acerca a la ocasional amante con quien mantiene sus distancias de clase, mientras el uso del *tú* por parte de Pilar muestra la confianzuda familiaridad con la que se aproxima a todos los temas de los Buendía. El uso del dicho popular le sirve para confesarle a Aureliano la fatal verdad de su preñez y le profetiza su futuro militar. El uso de los pronombres y el recurso al refrán popular refuerzan el tono axiomático de los diálogos, ya que clausuran toda enunciación en sí misma.

En *Cien años de soledad,* los personajes masculinos oscilan entre lo taciturno y lo libertino, pero mantienen, como característica común, una cierta desaprensión del mundo real. Los oficios masculinos describen casi todo lo que el mismo García Márquez calificaría como empresas descabelladas: alquimistas, militares, trotamundos e impostores. Entre tanto, es llamativo que José Arcadio Segundo, el único obrero de la familia, sea un personaje que, a decir del propio García Márquez, no alcanza una plena cohesión, más allá de su papel de agitador de la huelga de las bananeras (Mendoza, 1982). Por su parte, los personajes femeninos en varios casos expresan una territorialidad mezquina,

demuestran una gran impiedad y, a veces, aparecen como capaces de llevar al límite su insidia, con tal de realizar sus objetivos. Otros, representan la intemperancia o la servidumbre. Entre los personajes femeninos, Úrsula Iguarán, la abuela, cabeza de familia, aparece como un polo a tierra ante la desbordada fantasía de su marido, mientras que Amaranta, la hija de Úrsula, es rencorosa, indolente y vengativa, a causa de su derrota en una contienda de amor ante su hermana de crianza, Rebeca. Fernanda del Carpio, una mujer del interior, llega a imponer unas normas conservadoras, una etiqueta rígida y es capaz de urdir la desaparición de su nieto, el asesinato de su posible yerno y la reclusión de por vida de su hija. Personajes como Pilar Ternera y Petra Cotes representan las mujeres de clases inferiores que sirven para la iniciación sexual o el amantazgo de los Buendía.[22]

En sentido antropológico, la casa de los Buendía es una familia ampliada y una unidad doméstica, ya que allí coexisten la función habitacional y la económica. Esta unión de funciones, que ya hemos señalado como un rasgo de las economías morales, se complementa con el hecho de que la función económica principal del grupo doméstico recae sobre la abuela, Úrsula Iguarán, quien mantuvo a su familia: "con su maravillosa industria de gallitos y peces azucarados que dos veces salían de la casa ensartados en palos de balso" (García Márquez, 1971, p. 41). En su mejor momento, Úrsula contó con los recursos para ampliar la casa, en previsión del crecimiento de la familia. Construyó, entre otras cosas, una sala de visitas distinta a la sala del diario, un comedor para una mesa de doce puestos, nueve dormitorios con ventanas hacia el patio, una cocina ensanchada, granero y baños distintos para hombres y mujeres. Otros papeles económicos asumidos por las mujeres se expresan en esa serie de personajes que se articulan a la familia en la ambigua posición de parentesco por adopción, y que son sirvientas, como sucede con la indígena Visitación, así como, también, con

[22] Existen, sin embargo, otros personajes femeninos que están por fuera del esquema dominante. Esto sucede con Remedios la Bella, quien encarna una desaprensión total del mundo, y con dos personajes que tienen un espíritu más liberal y disidente: Renata Remedios, *Meme,* quien se enamora del obrero Mauricio Babilonia, y Amaranta Úrsula, quien viene de Bélgica con ideas de avanzada, opta por dejar a su esposo Gastón y se involucra con su sobrino, el último de los aurelianos. Ambas recibieron su formación cultural por fuera del círculo familiar.

las lectoras de cartas, semibrujas y amantes de los Buendía, representados en papeles como los de Pilar Ternera y Petra Cotes.[23]

Los papeles económicos de las descendientes de los Buendía las muestran siempre ligadas a la economía de sus antecesores, mientras los papeles económicos de los hombres son más ambiguos, y se definen más por la desaprensión al mundo al que hice referencia: José Arcadio Buendía oscila entre la alquimia —signo inequívoco de un conocimiento tecnológico descontextualizado temporalmente— y otras actividades que responden a la fascinación que tiene en el momento: planeación urbana, elaboración de pescaditos de oro, idas de excursión a sitios indefinidos. Otros personajes masculinos son militares que organizan su propio ejército, como el coronel Aureliano Buendía, quien termina sus días haciendo, también, pescaditos de oro —luego de rechazar su pensión como veterano de guerra—, y entre los honores prometidos o realizados fuera de momento y de lugar. Otros personajes masculinos viven de sus habilidades sexuales o de su fuerza física, protegidos por las figuras femeninas, como sucede con José Arcadio y Aureliano Segundo.

Vale la pena anotar que García Márquez elabora sus personajes desde una perspectiva donde aparece muy explícita una serie de rasgos de hombres y mujeres que encuentra como características de la identidad de género en el Caribe. Así, al reflexionar sobre el problema del machismo en el Caribe, sostuvo: "Las mujeres sostienen el mundo con puño de hierro mientras los hombres andan por el mundo empeñados en todas las locuras infinitas que empujan la historia". De ahí que: "las mujeres carecen de un sentido histórico" (García Márquez, citado en Mendoza, 1982, p. 113). Sus reflexiones sobre el género provienen de las historias de la guerra civil escuchadas en la casa de sus abuelos. En sus propias palabras:

> En efecto, mi abuelo me contaba que los hombres se iban a la guerra con una escopeta, sin la menor idea de cuándo volverían, y por

[23] A lo largo del trabajo iremos viendo el papel crucial que cumplen estas mujeres, generalmente mulatas y vinculadas al servicio doméstico, en la conformación de un proyecto cultural que presupone una forma de mestizaje regional originado en un pacto entre clases dominantes y subalternas.

> supuesto, sin preocuparse de qué iba a suceder en casa. No importaba: las mujeres se quedaban en casa a cargo de la especie, haciendo los hombres que iban a reemplazar a los que cayeran en la guerra, y sin más recursos que su propia imaginación. Eran como las madres griegas que despedían a sus hombres cuando iban a la guerra: "regresa con el escudo o sobre el escudo". Es decir, vivo o muerto, pero nunca derrotado. Muchas veces he pensado si este modo de ser de las mujeres que en el Caribe es tan evidente, no será la causa de nuestro machismo. Es decir, si en general el machismo no será el producto de las sociedades matriarcales. (García Márquez, citado en Mendoza, 1982, p. 113)

Hay una parte de la novela que constituye uno de los momentos más interesantes de articulación entre las asimetrías generadas como resultado de la combinación de lo moral, la violencia, la degradación que resulta del incesto y la distorsión comunicativa. Me refiero, concretamente, a las relaciones incestuosas que se producen entre el último Aureliano y su tía Amaranta Úrsula, y que marcan el fin de la novela.

El último Aureliano es el hijo de Renata Remedios, *Meme*, y el obrero Mauricio Babilonia. Este amor frustrado por la intromisión de Fernanda del Carpio terminó con la reclusión de *Meme* en un sanatorio y la invalidez de por vida de Mauricio Babilonia. Fernanda inventó formas para deshacerse para siempre de Aureliano, pero, al no poder hacerlo, lo condenó a vegetar en la casa de los Buendía como una escoria humana. El niño creció sin ningún nexo afectivo, sin lazo social. Fernanda se negó a enviarlo a la escuela, a la que tampoco podía ir por haber sido considerado un hijo expósito. Vivió recluido en la casa, totalmente temeroso del mundo exterior. Se redimió a sí mismo por su extremada inteligencia, que le permitió traducir el manuscrito del sánscrito sobre Macondo, aprender varios idiomas, conocer el mundo de manera letrada. Sus intereses intelectuales y literarios le permitieron tener contacto con el propio autor de la obra en el mundo subterráneo de los prostíbulos, las tabernas y de la librería del catalán Ramón Vinyes. Sin embargo, su reclusión, el pánico al mundo exterior y su desproporcionada sexualidad se conjuraron para que él y su tía Amaranta Úrsula, una vez regresó de Bruselas, vivieran unidos en una relación incestuosa que marca el fin de la novela y el fin de la familia Buendía, con la muerte de los amantes y de su hijo Rodrigo.

El incesto es una manera extrema de narrar la absorción por parte de la unidad doméstica de una serie de acontecimientos, que, en sentido estricto, corresponderían a una esfera pública opuesta al espacio doméstico. Así, en esta unidad doméstica, y diseñados en el lenguaje del parentesco, ocurre una serie de acontecimientos de importancia nacional y pública, lo que da fuerza a la dimensión moral del modelo hegemónico. Veamos algunos de estos acontecimientos en los que se funden los elementos públicos y privados característicos de lo que hemos venido definiendo como economías morales. Uno de estos pasajes nos narra el proceso de apropiación ilegal de tierras que hicieron José Arcadio, el hermano del coronel Aureliano Buendía, y su hijo Arcadio, en los tiempos en que este último fue nombrado jefe civil y militar de Macondo, en la guerra de los Mil Días, de fines del siglo XIX.

Arcadio, hijo desconocido de José Arcadio, se aliaría con su padre para apropiarse una buena cantidad de tierras de Macondo. Ante esto, Úrsula buscó la intermediación de su otro hijo, el coronel Aureliano Buendía, quien se encontraba en la guerra, para intentar resolver el problema dentro del código de la familia. No pudo hacerlo, porque Roque Carnicero, del Partido Conservador, fusilaría antes a Arcadio. Éste, por su parte, en la Gobernación de Macondo, dramatizó las inseguridades personales, ligadas al desconocimiento de su origen familiar. Un fuerte componente moral marca también el final de José Arcadio, quien hubiese seguido gozando de las tierras usurpadas y que fueron reconocidas durante la administración conservadora si no hubiera sido por su confusa muerte. Todo indica que su muerte ocurrió por razones que pertenecen al ámbito privado de su relación con Rebeca, ya que en la novela no se anuncia ninguna pista que permita sospechar que sus acciones, las cuales repercutieron en lo público, hubieran desencadenado su final. Por esto, la muerte de José Arcadio dejó un aire de sospecha sobre Rebeca, su hermana de crianza y mujer.

Otro interesante ejemplo donde el manejo de la cosa pública, el Estado y la guerra son descritos con patrones de relaciones domésticas y los códigos de una economía moral lo encontramos en las ambiguas relaciones que el coronel Aureliano Buendía, jefe de las fuerzas liberales, mantenía con José Raquel Moncada, el alcalde conservador de Macondo.

Ubicados en el liderazgo de los polos opuestos de las fracciones que ejecutaron la guerra de los Mil Días a fines del siglo XIX, Moncada y Buendía desarrollaron una amistad y un compadrazgo en medio de la rivalidad, mediatizado por la presencia de Úrsula. Durante los tiempos de la alcaldía del general conservador, éste visitaba frecuentemente la casa de Úrsula, hasta el día en que el coronel Aureliano Buendía entró a Macondo, y selló el destino de la confrontación final de los adversarios ideológicos que habían logrado crear esa paradójica amistad. La casa de Úrsula fue, también, el lugar de reclusión de Moncada, hasta el día en que un tribunal revolucionario decidió su destino. A través del sentimiento de Úrsula hacia su hijo y su amigo se perciben las contradicciones entre las rutinas burocráticas de los asuntos de guerra y el grado afectivo propio de la instancia familiar:

> Fue una reunión familiar. Pero mientras los adversarios olvidaban la guerra para evocar recuerdos del pasado, Úrsula tuvo la sombría impresión de que su hijo era un intruso. La había tenido desde que lo vio entrar protegido por un ruidoso aparato militar que volteó los dormitorios al derecho y al revés hasta convencerse de que no había ningún riesgo. El coronel Aureliano no sólo lo aceptó, sino que impartió órdenes de una severidad terminante, y no permitió que nadie se le acercara a menos de tres metros, ni siquiera Úrsula, mientras los miembros de su escolta no terminaron de establecer las guardias alrededor de la casa. Vestía un uniforme de dril ordinario, sin insignias de ninguna clase, y unas botas altas con espuelas embadurnadas de barro y sangre seca. (García Márquez, 1971, p. 138)

La traducción de los asuntos de Estado bajo parámetros de la esfera doméstica es magistralmente expuesta en varias de las escenas en las que Úrsula reacciona ante las decisiones que toman sus familiares respecto a la cosa pública. En varias situaciones se describe el predominio de lo moral, tanto en la esfera doméstica como en la esfera estatal. Así, cuando el coronel Aureliano se invistió de la autoridad estatal para aprobar los juicios sumarios que acabaron con toda la oficialidad enemiga, cuando llegó el turno del fusilamiento del gran amigo de Úrsula, el general José Raquel Moncada, Aureliano Buendía le dijo a su madre que hiciera sus súplicas de perdón ante el tribunal revolucionario, ya

que él, por razones de Estado, no estaba facultado para administrar justicia. Formularon la petición, ella y todas las madres de los revolucionarios, las viejas fundadoras del pueblo:

> Hicieron vacilar por un momento el equilibrio de la justicia, cuando Úrsula dijo: "Ustedes han tomado muy en serio este juego espantoso, y han hecho bien porque están cumpliendo con su deber [...] Pero no olviden que mientras Dios nos dé vida, nosotras seguiremos siendo madres, y por muy revolucionarios que sean tenemos derecho a bajarles los pantalones y darles una cueriza a la primera falta de respeto. (García Márquez, 1971, p. 140)

El papel de Úrsula es, también, crucial cuando el coronel Aureliano Buendía empieza a reconocer el sinsentido de la guerra. Obsesionado, en un principio, en una revisión de los títulos de propiedad que legitimaban la posesión por la fuerza que habían hecho su sobrino y su hermano, empieza a optar por el pragmatismo, una vez se da cuenta de que liberales y conservadores habían hecho una serie de pactos que incluían olvidar la revisión de estos títulos, así como el abandono de los liberales de la lucha anticlerical y por la igualdad de derechos. Dispuesto a firmar estas peticiones realizadas por una comisión del Partido Liberal, su partido, el coronel Gerineldo Márquez le dijo que esto era una traición, ante lo que el coronel Buendía le pidió sus armas y le dijo que quedaba a cargo del tribunal revolucionario. Úrsula visitó a Aureliano Buendía la víspera de la ejecución de Gerineldo Márquez y le habló así a su hijo:

> Sé que fusilarás a Gerineldo... y no puedo hacer nada por impedirlo. Pero una cosa te advierto: tan pronto como vea al cadáver, te lo juro por los huesos de mi padre y mi madre, por la memoria de José Arcadio Buendía, te lo juro ante Dios, que te he de sacar de donde te metas y te mataré con mis propias manos.

Y remató recordándole el miedo familiar al incesto fundacional: "Es lo mismo que habría hecho si hubieras nacido con la cola de puerco" (García Márquez, 1971, p. 140). Al relacionar la posibilidad del fusilamiento de Gerineldo Márquez, un hecho evidentemente vinculado

al interés público, con el miedo ancestral de los Buendía a las consecuencias del incesto, García Márquez reafirma la función sustitutiva que cumplen la familia y la dimensión moral respecto a la dimensión pública.

Las unidades domésticas ampliadas desde la etnografía: la constitución de las economías morales en el Caribe colombiano

Hemos descrito algunas de las características de la unidad doméstica en la que se desarrollan los acontecimientos principales de *Cien años de soledad*. Sabemos, también, que el motivo de inspiración de la casa de los Buendía es un escenario sociológico: es una de esas casas de la Costa Atlántica colombiana, de fuerte carácter endogámico, donde las mujeres permanecen como referencia de asentamiento territorial, mientras que los padres fluctúan, y donde se origina un modelo ampliado en el que las abuelas terminan cumpliendo un rol fundamental. La interpretación del material etnográfico que veremos a continuación nos muestra unas prácticas sociales caracterizadas por radicales asimetrías de clase, de género y de raza. La propia inserción de problemas relacionados con el interés general en el lenguaje del parentesco, como característica de estas unidades domésticas, es uno de los elementos que permiten que las asimetrías sean dificultosamente cuestionadas en la esfera pública. Por otro lado, el hecho de que parte del material etnográfico describa críticamente una serie de prácticas sociales análogas a aquellas que son explícitamente cuestionadas en *Cien años de soledad*, permite hacer más específica la función de crítica cultural, tanto de la novela como de la etnografía.[24]

[24] Evidentemente, la función de crítica cultural, como se ha manejado en el presente capítulo, es asumida principalmente desde la novela. El material etnográfico nos muestra cómo los elementos tradicionales de la cultura se expresan y se recrean en el ámbito cotidiano de los sectores sociales de la Costa Atlántica. Sin embargo, como veremos en el Capítulo 3, hay coyunturas políticas, como la de las insurrecciones campesinas de la década de los setenta, que representan un espacio privilegiado de cuestionamiento de la cultura dominante por parte de los sectores subalternos. En esa coyuntura, veremos, los campesinos intentaron construir una esfera pública plebeya que cuestionaba los ejes morales dominantes de la cultura regional.

Muchos estudios muestran que la familia ampliada matrilocal con padres fluctuantes no es el único modelo existente en el Caribe (Rosenthal, 1960; Smith, 1996), ni en el Pacífico colombiano (Viveros, 2002; Losonczy, 1997). Sin embargo, su existencia es persistente y altamente significativa; además, es el modelo que inspira a García Márquez y, como se verá a continuación, constituye una forma relevante para reflexionar sobre elementos económicos y políticos de una modernidad periférica como la del Caribe colombiano, en la que se superponen problemas de raza, clase y género. Aquí es común la existencia de formas endogámicas, por medio de relaciones entre primos, o en estratos medios y altos, la iniciación sexual de varones con mujeres jóvenes del servicio doméstico; muchas de las relaciones están marcadas por un claro tinte moral.[25]

Los datos etnográficos regionales plantean algunos problemas que sustentan los alcances de la dimensión crítica de la obra de García Márquez a las economías morales regionales. Uno de los primeros elementos que considero pertinentes muestra cómo las economías domésticas matrilocales de la Costa Atlántica existen en un amplio registro de poblaciones, independientemente de sus principales características étnicas. Si podemos catalogar el escenario de *Cien años de soledad* como un escenario blanco-mestizo, inspirado en los recuerdos de infancia del autor sobre la casa de su abuela materna en el municipio de Aracataca, en la zona bananera del Departamento del Magdalena, veremos etnográficamente cómo las unidades domésticas matrilocales existen, también, en contextos de afromestizaje o indomestizaje. Llama también la atención el hecho de que estas unidades domésticas no sólo existen en espa-

[25] El propio García Márquez dice sobre las mujeres: "No podría entender mi vida, tal como es, sin la importancia que han tenido en ella las mujeres. Fui criado por una abuela y numerosas tías que se intercambiaban en sus atenciones para conmigo, y por mujeres del servicio que me daban instantes de gran felicidad durante mi infancia porque tenían, si no menos prejuicios, al menos prejuicios distintos a los de las mujeres de la familia." Y más adelante: "La primera [mujer] que me inquietó fue una muchacha que trabajaba en la casa. Una noche había música en la casa de al lado, y ella, con la mayor inocencia, me sacó a bailar en el patio. El contacto de su cuerpo con el mío, cuando yo tenía seis años, fue un cataclismo emocional del cual todavía no me he repuesto, porque nunca más lo volví a sentir con tanta intensidad, y sobre todo, con semejante sensación de desorden" (García Márquez, citado en Mendoza, 1982, pp. 12-14).

cios semiurbanos, como la zona de Aracataca, sino, también, en espacios claramente urbanos, como Cartagena, o rurales, como la zona de Atanquez, a la que me referiré en su momento.

La proliferación del modelo en distintos escenarios contribuye a que la unidad doméstica de la familia Buendía pueda ser considerada como una muestra representativa del espacio regional, entendido en su más vasto sentido.

La problemática de género que aparece en *Cien años de soledad* guarda interesantes analogías con los datos etnográficos, lo que permite complementar o profundizar la investigación en las tensiones de género asociadas con las unidades domésticas regionales. Entre estas tensiones sobresalen los altos niveles de conflictividad que caracterizan las relaciones de género; niveles que, a su vez, se relacionan con las ambigüedades de los papeles económicos de hombres y mujeres, y con las tensiones de éstos sobre el asentamiento habitacional y la movilidad. Por otro lado, las etnografías que analizaremos constituyen una fuente invalorable para el análisis de la conflictiva relación que tienen los hombres con la esfera dineraria, lo que constituye una vía prolífica para interpretar el carácter dicotómico que es señalado por García Márquez, entre la territorialidad de las mujeres y la desaprensión sobre el mundo material que caracteriza a los hombres.

Finalmente, las etnografías introducen la problemática racial, lo que complejiza el análisis de la dimensión moral de las unidades domésticas de la Costa Atlántica y los procesos de fijación territorial que inspiran las imágenes de la endogamia en *Cien años de soledad*. En este sentido, el conjunto de datos etnográficos y la información proveniente de la lectura de *Cien años de soledad* ofrecen herramientas para explorar los conflictivos procesos de conformación de los patrones de identidad de género y la subjetividad de los sectores subalternos, en una modernidad periférica como la de la Costa Atlántica colombiana.

¿Con qué elementos etnográficos contamos para describir las relaciones dominantes de las familias en la Costa Atlántica colombiana? Para aproximarnos a estos datos, quisiera resaltar dos perspectivas que pueden considerarse contradictorias; por un lado, Orlando Fals Borda, en *Mompox y loba* (1980), el primer tomo de su *Historia doble de la Costa*, define la familia ampliada costeña como el origen del crisol mestizo

que caracteriza la Costa Atlántica. Para Fals Borda, el carácter amplio y la inestabilidad de la familia costeña sería una marca de identidad regional, que se opone a los rígidos formalismos que caracterizan otras formas de unión conyugal. Igualmente, la fluidez de las relaciones matrimoniales sería una señal de la tendencia a la nivelación social que caracteriza a la cultura regional (Fals Borda, 1980, p. 153b). En su perspectiva, la familia costeña es amplia y solidaria, lo que ocurre como resultado de la actitud relajada del costeño ante la sexualidad. Así, sostiene:

> Añádase a estas costumbres de amplitud, tolerancia, confianza e informalidad la fluida estructura de queridas, hijastros, entenados, hijos adoptivos, hermanos de padre, hermanos de madre, hermanos de leche, madres de crianza y tías honorarias, y se verá cómo la estructura social costeña multiplicaba, como multiplica aún, los lazos sociales de toda la comunidad y los vínculos de solidaridad de la parentela, por encima de las diferencias estrictas de clase y raza, para enriquecer nuestra común cultura. (Fals Borda, 1980, p. 153b)

Además de la actitud abierta ante la sexualidad, Fals identifica el compadrazgo y las fiestas como factores de conformación de "una cultura propia con fuerte solidaridad social y racial por efecto de la poligamia, el concubinato abierto y el compadrazgo" (Fals Borda, 1980, p. 154b). Valoraciones relativamente análogas se encuentran en Pineda (1975), quien describe positivamente la función de las mujeres y de la familia ampliada como mecanismo de protección contra la mendicidad.

Sin embargo, etnografías como la de Stopnika Rosenthal (1960) describen las familias ampliadas matrilocales atrapadas en fuertes tensiones interconyugales, que se expresan en una serie de acusaciones de brujería y en una permanente ruptura de las relaciones. En términos de Rosenthal (1960):

> De las respuestas dadas a las preguntas acerca de la poca frecuencia de los matrimonios eclesiásticos y a la frecuencia de las rupturas familiares, surge un patrón recurrente de hombres culpando a las mujeres y las mujeres culpando a los hombres [...] el constante patrón

> de culpabilización refleja la exagerada hostilidad entre los sexos, que es muy visible en esta área. Muchos de los temas de conversación de las mujeres son acerca de que "los hombres aquí son malos". Otro potente indicador de esta hostilidad es la preocupación con la brujería. Las mujeres comentan a menudo acerca de casos recurrentes de hombres empleando magia para ganar el afecto de una mujer o para separarse de una esposa indeseable. Los hombres, por su parte, de manera recurrente y con miedo, se quejan acerca del uso que las mujeres hacen de la magia para subyugarlos y dominarlos.[26] (Rosenthal, 1960, p. 13)

El grado de inestabilidad descrito en esta etnografía se da tanto en matrimonios como en las uniones de hecho, aunque sobresale la presunción generalizada de la incapacidad económica de los hombres de asumir un matrimonio legal. Muchas de las rupturas de las uniones se dan inmediatamente después del primer embarazo de la joven esposa, quien, generalmente, vuelve a su familia consanguínea matrifocal. Un tiempo después, la mujer puede convertirse en "la querida" de otro hombre y el hijo va a vivir con la madre y su nueva pareja. Rosenthal constata el aumento de las separaciones durante el periodo de embarazo, cuando los hombres tienen mayor propensión a conseguir "queridas" por causas atribuidas a la virilidad masculina. En estas condiciones, hay una fuerte presión social a que la mujer tenga posesión sobre la casa, lo que permite que el ciclo de separaciones termine en una casa matrilocal, con una fuerte presencia femenina. Sin embargo, el proceso de adquisición de la casa por parte de las mujeres no siempre termina exitosamente o, en otros casos, construyen habitaciones precarias en zonas periféricas y marginales.

26 *"From the answers given to questions about the infrequency of church marriage and the frequency of family breakups a definite pattern emerges of men blaming the women and the women blaming the men [...] the constant pattern of blame reflects the exaggerated hostility between the sexes that is markedly noticeable in this area. Much of the women conversation revolves around the theme that 'los hombres aquí son malos' (The men here are bad). Another cogent indicator of this hostility is the preoccupation with* brujería *(witchcraft practices). Women often comment upon recurrent cases of men employing magic to gain the affection of a woman or to rid themselves of an undesirable spouse. Men, in turn, dread and commonly complain about the women's use of magic to subdue and dominate them"* (Rosenthal, 1960, p. 13).

En los casos en que las mujeres no tienen casa, dejan a sus hijos en la casa de la abuela y, cuando éstos crecen, eventualmente contribuyen a conseguir una para su madre. En medio de estas posibilidades y con la llegada de los nietos de afuera, se va conformando un cuadro típico de abuelas, hijos-hijas y nietos-nietas (Rosenthal, 1960, pp. 15-30).

Importa señalar que si bien el trabajo de Rosenthal se realizó entre sectores populares de Cartagena, la inestabilidad matrimonial caracteriza todos los sectores sociales. Como sostiene Smith, para el Caribe en general:

> También existe un bien marcado patrón de relaciones extramaritales por parte de los hombres de los más altos estratos. Junto con el énfasis de la clase media en sus patrones de comportamiento que los diferencia de las clases bajas, existe el viejo y persuasivo modelo de la licencia sexual para los hombres [...]. La ambivalencia acerca del matrimonio estable se encuentra probablemente en todos los estratos de la sociedad.[27] (Smith, 1996, p. 30)

Para Rosenthal, la diferencia más significativa entre los estratos sociales sería que entre los pobres las normas sociales inhiben que los hombres tengan varias unidades conyugales, por su dificultad para mantenerlas, por ello tienen "queridas", con las que no cohabitan de manera permanente; mientras, en los estratos medios y altos es común que los hombres tengan dos o más unidades conyugales (Rosenthal, 1960, p. 15).

En un sugerente trabajo etnográfico realizado en un barrio de Cartagena, Santa Ana, con una importante presencia de población negra, Streicker (1995) muestra cómo se mantiene una fijación territorial de los pobladores, por medio de una serie de estrategias morales y físicas que combinan formas de exclusión de raza, clase y etnia. En barrios como Santa Ana, un lenguaje moral atravesado por la lógica del parentesco se ha reactualizado en el contexto de la expansión dineraria

[27] *"There is also a well-marked pattern of extramarital mating on the part of higher status males. Along with the middle class emphasis upon respectable pattern of behavior that differentiates them from the lower classes, there is an old and pervasive pattern of sexual license for men... The ambivalence about stable marriage, for men at least, is probably found at all levels of society"* (Smith, 1996, p. 30).

del narcotráfico y una serie de retóricas se ponen en funcionamiento de cara a neutralizar la movilidad social, en especial de las mujeres y los jóvenes. En términos de Streicker:

> Los santeros "respetables" apoyan las identidades de raza, género y clase predominantes en Santa Ana. En la perspectiva de esta gente, la búsqueda del interés propio a costa del respeto y la solidaridad es la mayor causante de lo que ellos ven como el colapso de un orden social ordenado en sus inicios. La acción hecha por interés propio es evidencia de la "corrupción" [...] causante del desorden [...] porque rompe el intercambio de obligaciones entre subordinados y superiores, en el cual se basaba el orden de clase y género y la jerarquía de edades.[28] (Streicker, 1995, pp. 55-56)

Al crear la imagen de un pasado en el cual se supone que hubo un pacto interclasista que fue violado por la irrupción masiva de nuevas formas de consumo, los sectores "respetables" de Santa Ana promueven una serie de imágenes negativas, que recaen especialmente en las mujeres y los jóvenes.

En el caso de las mujeres, estas imágenes se nutren de las tensiones conyugales y sirven para concebir las unidades domésticas como los únicos espacios donde se puede construir una socialización legítima; las acusaciones de brujería se emplean especialmente contra las mujeres que intentan socializar por fuera de las casas. A éstas se les cataloga como "mujeres de la calle", a la vez que se les estigmatiza de querer "robar maridos" o de utilizar la brujería contra sus propios maridos, para así poder salir con otros. Incluso, algunos espacios tradicionales de socialización, como las fiestas de Semana Santa, cuando se producen intercambios de comidas entre las familias, se restringen a causa de que las mujeres temen ser víctimas de brujería por parte de otras mujeres. Además de la exclusión basada en estereotipos de género, se

[28] *"'Respectable' santaneros support the classes, gender and race identities dominant in Santa Ana. In these people's view, the pursuit of self-interest at the expense of respect and solidarity is a major reason for what they see as the collapse of a formerly orderly social world. Self-interested action is evidence of "corruption"... causing disorder... because it disrupts the exchange of obligations between subordinates and superordinates upon which order–class, gender and age hierarchies–was based"* (Streicker, 1995, pp. 55-56).

producen restricciones, sustentadas en prejuicios raciales que recaen en las mujeres que intentan salir de la constricción moral. En estos casos, las mujeres son consideradas "champetudas", un término con el que se denomina la música de los estratos populares de los barrios de Cartagena. De acuerdo con Streicker:

> Las jóvenes que participan en esos bailes son acusadas de promiscuidad sexual. En primer lugar, se dice que los pasos de la música y el baile son provocativos sexualmente [...]. En segundo lugar, se cree que la presencia de alcohol y drogas induce a las mujeres a tener relaciones extramaritales o premaritales [...] Finalmente, la reputación de las mujeres se pierde por estar presentes en los bailes y entrar en un espacio masculino sin la protección de sus padres o hermanos [...] aún más, los respetables sostienen que algunas champetudas cometen la peor ofensa que pueda cometer una mujer: negar sus hijos.

Y a la vez:

> Algunos respetables equiparan a los negros con los champetudos (tanto hombres como mujeres). La mayoría de los santeros, sin embargo, describen simplemente a los negros y a los champetudos en idénticos términos, implicando la equivalencia entre ambos.[29] (Streicker, 1995, p. 62)

Para el caso de los hombres jóvenes que promueven alguna forma de movilidad social, contra ellos se activan estereotipos de raza, clase y género: mientras se reconoce que estos hombres pueden tener potencia sexual, son considerados peligrosos, negros, delincuentes, disruptores de una pretendida armonía social, irresponsables con la familia,

[29] *"Young women who attend these dances are accused of sexual promiscuity. First the music and the dance steps are said to be sexually provocative... Second, the presence of alcohol and drug is thought to lead women to premarital or extramarital sex [...].. Finally women´s reputation suffer by their being present at these dances because they enter a male space without the protection of their parents or brothers [...] indeed, the respectable claim that some champetudas commit the worst offence of which a woman is capable: neglecting her children". Y a la vez: "Some respectable people equates negros with champetudos (both male and female). Most santaneros, however, simply describe negros and champetudos in identical terms, implying an equivalence between the two"* (Streicker, 1995, p. 62).

alejados de la cultura, incapaces de controlar el deseo y dueños de una simple fuerza bruta (Streicker, 1995). En definitiva, se produce una visión peyorativa sobre los espacios públicos y la calle, que son evitados por quienes no quieren sufrir la estigmatización y la exclusión social de la comunidad moral (Streicker, 1995, p. 63).

Los dos trabajos etnográficos a los que he hecho referencia corresponden a Cartagena, una ciudad con una importante presencia de población negra, mientras el modelo social que inspira a García Márquez lo podemos catalogar como blanco mestizo. De igual manera, al contrastar el Departamento del Magdalena y Aracataca, el pueblo de donde es oriundo García Márquez, con una ciudad como Cartagena, nos encontramos con que aquélla es una zona de mayor mestizaje y con una presencia de población negra significativamente inferior. Igualmente, en el Departamento del Magdalena hay una importante presencia indígena. De aquí surge, entonces, que sea pertinente acudir a una etnografía regional del Magdalena ejecutada dentro de un grupo indígena que sufrió a lo largo del siglo XX un intenso proceso de mestizaje, y nos daremos cuenta de las profundas similitudes en la organización social de este grupo con los resultados que hemos visto sobre Cartagena, y que son también enunciados en el escenario de *Cien años de soledad*.

Para esto, contamos con una de las etnografías más interesantes sobre un proceso de indomestizaje, como es *The People of Aritama*, de Alicia y Gerardo Reichel Dolmatoff, publicada en 1961. En esta etnografía veremos cómo se tiende aquí a conformar una unidad doméstica ampliada, matrilocal, y la serie de rasgos sociales que hemos venido discutiendo: un alto grado de conflictividad entre los géneros, acusaciones de brujería y una mayor inestabilidad en el asentamiento territorial masculino. Pero, además, considero que *The People of Aritama* ofrece una información particularmente interesante sobre la problemática relación entre la identidad masculina y el mundo material, por medio de descripciones sobre las nociones de dinero que existen en la comunidad. En esta etnografía se describen vívidamente los procesos de negociación en la esfera privada de asuntos evidentemente públicos, como el derecho al salario o a las compensaciones por el trabajo. Esta negociación de asuntos públicos en la esfera privada constituye un rasgo central de lo que hemos definido como *economías morales*.

The People of Aritama (Reichel y Reichel, 1961) describe el proceso de mestizaje que vivió el pueblo indígena kankuamo, de la Sierra Nevada de Santa Marta. Respecto a la organización social, la etnografía muestra un alto índice de separaciones matrimoniales, el intento sistemático por adquirir la herencia de la casa por la vía materna, una "guerra de sexos", engaños y una alta fertilidad masculina como señal de "hombría". Las relaciones de pareja se clasifican así: en primer lugar, los matrimonios socialmente "legítimos", es decir, aquéllos sancionados por la Iglesia, conformados por esposos e hijos legítimos; en segundo lugar, las relaciones establecidas como "compromisos", que son uniones libres reconocidas por la comunidad, pero que no implican corresidencia; en este caso, el núcleo familiar lo forma un compañero con su compañera y los "hijos naturales". El tercer caso es el concubinato, caracterizado por relaciones libres ocasionales que no implican corresidencia; así, los hijos son socialmente clasificados como hijos de la calle. En medio del alto grado de separaciones, sólo en los matrimonios católicos el jefe de familia es el hombre; en las uniones libres no corresidentes, es la mujer, lo que implica una significativa presencia de hogares matrilocales (Reichel y Reichel, 1961, p. 148).

Otro procedimiento que afianza la matrilocalidad se ve en la tendencia a que sean las mujeres quienes anexen a la unidad doméstica su prole de uniones anteriores; también es habitual que las mujeres de la unidad doméstica vivan en unión libre o como concubinas de hombres que viven en otras casas. Al anexar los hijos de estas uniones, el cuadro predominante en una situación de mestizaje indígena es muy similar a las situaciones previamente descritas, porque encontramos una fuerte matrilocalidad y presencia de unidades domésticas que cubren hasta tres generaciones (Reichel y Reichel, 1961, p. 152).

La imagen del carácter conflictivo de las relaciones de pareja es reconocida en toda la comunidad y abundan acusaciones de brujería a las mujeres, mientras los hombres son vistos como perezosos e irresponsables (Reichel y Reichel, 1961, pp. 186-188). Las mujeres cumplen roles económicos fundamentales, pero la importancia de estos roles no es aceptada públicamente, mientras: "Un hombre [...] es un individuo aislado y encuentra poco o ningún apoyo en su familia o sus parientes"[30] (Reichel y Reichel, 1961, p. 157).

En la etnografía sobre los kankuamos hay una serie de datos cruciales sobre las nociones económicas dominantes en el plano local, que pueden ser contrastadas con la información etnográfica que encontramos en otras fuentes y que permiten reflexionar sobre las nociones dominantes de género y el carácter moral que domina en las unidades domésticas del Caribe colombiano.

Según los esposos Reichel (1961), la autoridad masculina se alcanza sólo cuando los jóvenes son capaces de adquirir su propia casa, lo que puede suceder en los primeros años de matrimonio, pero luego se da una sustitución de esa autoridad por la de las mujeres. Mientras se espera que los hombres sean los proveedores de la alimentación, en realidad los que cumplen esta función son las mujeres y los hijos.[31] Por otro lado, los pocos ingresos que produce la agricultura, la actividad masculina, son reinvertidos inmediatamente en artículos de prestigio. El dinero en efectivo significa nuevas ropas, recreación e inversión para las fiestas, mientras que la comida está poco relacionada con el dinero. Una situación que describe vívidamente la manera como las pautas de prestigio son las que definen la noción de dinero es expresada en las actitudes que tienen los trabajadores al momento de la paga:

> Un momento difícil surge cuando los trabajadores reciben su pago. El trabajador nunca pide su pago en persona, sino que envía a otra persona –una mujer o un niño–, quien recuerda al jefe que el trabajador está esperando su pago. Si el jefe paga a su trabajador personalmente, o inmediatamente el día que el trabajo termina, esto puede ser interpretado como una ofensa o, al menos, como una situación vergonzosa. A menudo, un trabajador dejará que pasen varios días o semanas antes de que envíe a cobrar su dinero, mientras se enorgullece

30 "*A man... is an isolated individual and finds little or no support in his family of orientation and his kin group*" (Reichel y Reichel, 1961, p. 157).

31 La actividad económica principal era la manufactura de productos de palma hecha por mujeres y niños. Esta actividad garantizaba la autonomía económica de las unidades domésticas (Reichel y Reichel, 1961, p. 57).

de contar a otros "Fulano me debe dinero, pero yo puedo esperar porque no lo necesito".[32] (Reichel y Reichel 1961, p. 266)

Por otro lado, mientras se supone que los hombres trabajan afuera y las mujeres trabajan en la casa, en realidad los hombres pasan una gran parte de su tiempo dentro de las unidades domésticas, enfermos, haciendo algunas reparaciones o pequeñas actividades que eventualmente representan alguna entrada mínima a la familia. Como si dibujaran uno de los prototipos de la masculinidad de *Cien años de soledad*, dicen los esposos Reichel:

> Los hombres de estas casas disfrutan de subrayar la importancia de sus ingresos y, a menudo, hablan de actividades imaginarias en el campo, de transacciones de negocios, o de otros proyectos, por medio de los cuales ellos pretenden contribuir al ingreso del hogar.[33] (Reichel y Reichel, 1961, p. 254)

El trabajo, especialmente agrícola y manual, es considerado como una actividad dolorosa, un castigo para los pobres, mientras que ciertas actividades económicas, como la política, el magisterio, el comercio o el manejo de vehículos, no son consideradas trabajo en sentido estricto y se valoran positivamente, porque otorgan prestigio. De igual manera, muy difícilmente los hombres salen a buscar un trabajo por más necesidad que tengan de éste, ya que trabajar para otro se considera humillantę y trabajar de más se considera ambición, lo que produce envidia y propicia ser víctima de brujería. La valoración sobre el trabajo es tan negativa, que el ofrecimiento de un trabajo es considerado ofensivo y,

32 *"A difficult moment arises when the laborer receives his wages. He never asks for the wages in person but send some other individual–a woman or a child–who reminds the employer that the laborer expects to be paid. Should the employer pay his worker personally, or as soon as the day or the work is over, this might be interpreted as an offense or, at least, as a very embarrassing situation. Quite often a laborer will let several days, or even weeks, pass before sending for his money, meanwhile building up his hurt pride by telling anothers: 'So-and-so owes me money, but I can wait; I don't need it'"* (Reichel y Reichel 1961, p. 266).

33 *"The men folk of such households like to underplay the importance of this income and often speak of quite imaginary activities in the fields, business transactions, or other projects thorough which they pretend to contribute to the household budget"* (Reichel y Reichel, 1961, p. 254).

por eso, las contrataciones se realizan a través de intermediaciones, y el trabajo por contrato en sí mismo es considerado una *pérdida de tiempo*. Así, dicen Reichel y Reichel:

> El trabajo contratado siempre es visto como un favor que el empleado hace a su jefe, y, por lo tanto, el tiempo límite no lo impone el jefe, sino el empleado, quien en cualquier momento puede detener y abandonar el trabajo. En el mismo sentido, el trabajo contratado es interpretado por el trabajador como una "pérdida de tiempo". De hecho, el salario es a menudo descrito en esos términos. Un hombre a quien se le pregunta si últimamente ha trabajado por un salario suele responder: "Sí, yo perdí cuatro días trabajando para fulano de tal".[34] (Reichel y Reichel, 1961, p. 264)

Estas perspectivas sobre la riqueza en las que dominan las nociones morales y el prestigio se expresan en los sectores urbanos pobres tanto como en las élites. Así, Streicker (1995) describe cómo los habitantes de Santa Ana han desarrollado una serie de nociones sobre la riqueza, a la que consideran un factor disruptivo de relaciones armónicas entre las élites y los subalternos. A la riqueza se le atribuye el aparecimiento de la corrupción y se considera un desencadenante de deseos que se expresan, sobre todo, entre la juventud, un sector socialmente visto como proclive a ser seducido por dicha riqueza.[35]

Por su lado, las élites también ofrecen imágenes problemáticas sobre la riqueza material. Así, Solaún y Kronus muestran en su estudio sobre las élites de Cartagena que la riqueza no es uno de los criterios más importantes en la conformación del sentido de pertenencia a este

34 *"Hired labor is always regarded as a 'favor' the laborer does for the employer, and the time limit is, therefore, not imposed by the latter but by the laborer himself, who at any moment might call a halt and abandon the work. By the same token, hired labor is interpreted by the laborer as a 'loss of time'. In fact, wage labor is quite often referred to with precisely these words. A man, when asked whether he has worked lately for wages, is likely to answer, 'Yes I lost four days working for so and so'"* (Reichel y Reichel, 1961, p. 264).

35 El esquema en el que las élites locales critican a los jóvenes que no se comportan de acuerdo con sus expectativas de respetabilidad lo construyen mediante premisas raciales y morales: esos son jóvenes que, como vimos, son descritos como desorganizados, negros con gustos plebeyos –como la música champeta– y amenazantes para el conjunto social (Streicker, 1995).

grupo, si se compara con la tradición, las redes y los factores raciales. Así, dicen:

> Los resultados de nuestra investigación muestran que la élite socioeconómica está conformada, principalmente, por familias tradicionales y aristocráticas, con una pequeña, pero significativa proporción de recientes ascendidos con éxito económico y social.[36] (Solaun y Kronus, 1973, p. 122)

Y más adelante:

> Mientras puede verse que una gran cantidad de dinero no es requerida para entrar a las élites [...] no se puede garantizar ninguna inferencia sin tomar en consideración el hecho de que la acumulación de dinero para vivir confortablemente es un destino poco frecuente.[37] (Solaun y Kronus, 1973, p. 122)

A la vez, muestran cómo el dinero no es una garantía de persistencia en las formas de adscripción a las élites y cómo es habitual que la riqueza tienda a deteriorarse entre las generaciones (Solaun y Kronus, 1973, p. 122). En el caso de las élites, las formalidades morales parecen dominar en los requisitos que se construyen para pertenecer a ellas.

Podemos sintetizar, así, ciertos rasgos comunes de los modos dominantes de organización social que encontramos en las etnografías sobre la Costa Atlántica colombiana: la preponderancia de una familia ampliada de tres generaciones de carácter matrilocal que funciona también como una unidad doméstica. En este caso, se constata que mientras las mujeres desarrollan una serie de estrategias tendientes

36 *"The results of our investigation indicate that the socioeconomic elite is composed mainly of traditional, aristocratic families with a small but significant proportion of recent achievers of social and economic success"* (Solaun y Kronus, 1973, p. 122).

37 *"While it can be seen that great wealth is not required to penetrate this elite level... it would be unwarranted to make any inference without taking into consideration the fact that the accumulation of wealth to become "comfortable" is an uncommon feat"* (Solaun y Kronus, 1973, p. 122).

a quedarse bajo el dominio de las casas, los hombres sufren una mayor precariedad en términos de estabilidad y, a medida que envejecen, se hacen cada vez más prescindibles. Hemos visto que estos modelos existen en distintos sitios del Caribe, independientemente de si las regiones son preponderantemente afromestizas, blanco-mestizas (tomando a *Cien años de soledad* como un ejemplo etnográfico) o indomestizas.

Las relaciones matrimoniales se caracterizan por un alto grado de conflictividad conyugal y una tensión social que se expresa, especialmente, mediante acusaciones de brujería, y como hemos visto, las acusaciones y las prácticas se ejecutan contra hombres y contra mujeres, según los casos. Se ha visto cómo existen nociones económicas de base moral y de prestigio, que se traducen en nociones y actitudes sobre el dinero, el trabajo y el mundo material. Igualmente, a pesar de que en varios casos hay una evidente superioridad en el papel de las mujeres como proveedoras y como poseedoras de los espacios habitacionales, las expectativas económicas siguen recayendo sobre los hombres. Esto tiene implicaciones que afectan los niveles de ingresos, tanto de las unidades domésticas como de la región en general, según se verá a continuación.

Los ejes de las tensiones que se señalan en muchas de las investigaciones se relacionan con elementos específicos de la división de roles de género, clase y raza, en contextos poscoloniales y neocoloniales como el Caribe. En los años cincuenta hubo un estudio que tendría un especial significado dentro de las investigaciones sobre las estructuras domésticas del Caribe. Fue la investigación que hizo Elizabet Bott (1968) entre las familias inglesas y en la que postuló como elemento central la separación de roles de género. Así, mientras los hombres establecían relaciones sociales vinculadas a la esfera pública –el *pub*, paseos en bicicleta, juegos de *criquet*–, las mujeres establecían sus vínculos principales desde la esfera doméstica matrilineal. Concretamente, las mujeres establecían vínculos fuertes entre abuelas, madres e hijas. Sin embargo, estas redes femeninas, a decir de Bott (1968), se caracterizaban por una discontinuidad estructural, es decir, eran grupos que no duraban generacionalmente, no tenían nombres para ser identificados y se disolvían a la muerte de la abuela. Al reflexionar sobre la inestabilidad

de estos grupos matrilaterales, Bott encontró que ésta se debía al desconocimiento de dichos grupos en la esfera pública y al hecho de que la expectativa social era que los hombres fueran los dominantes en las relaciones de pareja y en la unidad doméstica (Bott, 1968).

Dicho en otros términos, el poder femenino, aunque real, estaba subvalorado y menospreciado, porque se expresaba en términos domésticos. El poder femenino era escrito en la gramática de la moralidad. Esto planteaba una especie de asincronía de los grupos matrilaterales, ya que funcionaban en una coyuntura en la que lo público, diseñado por los valores burgueses dominantes, había reducido lo doméstico a lo contingente, a lo privado y a lo no reconocido.[38]

El papel normativo de la separación de roles que Bott (1968) encontró en su estudio aparece como uno de los resultados más visibles del modelo de solidaridad orgánica que Durkheim había establecido como dominante en la sociedad industrial. En la perspectiva de Durkheim, las formas asociativas dominantes de la sociedad industrial se daban por fuera del espacio doméstico, ya que estaban articuladas por la división social del trabajo, que se expresa en las especializaciones profesionales.[39]

Mientras el efecto de la existencia de estas unidades en sociedades industriales como la que estudia Bott es, principalmente, la discontinuidad estructural de los grupos matrilaterales, los resultados son más inquietantes una vez se trasladan al campo del Caribe, donde la unidad doméstica familiar de tipo matrilocal es la estructura dominan-

[38] Es importante anotar que las demandas femeninas han cuestionado la división entre lo privado y lo público inaugurada por la burguesía. Sin embargo, uno de los efectos prácticos más importantes de esta crítica ha sido la ampliación de la esfera pública, ya que ha permitido introducir allí demandas que la lógica burguesa ubicaba en el ámbito privado (Fernández-Kelly, 1983; Fraser, 1999).

[39] Estas reflexiones de Durkheim son análogas a las de Habermas (1991, 1989), ya que comparten la separación de funciones entre lo público y lo privado como una de las condiciones de constitución de la modernidad burguesa. Por otra parte, teóricas feministas han venido señalando la necesidad de ampliar la esfera pública, incluyendo en ella elementos caracterizados convencionalmente como problemas privados (Fraser, 1999). Sin embargo, en el caso del Caribe colombiano, tanto las descripciones de las unidades domésticas en *Cien años de soledad*, como los datos etnográficos permiten pensar que, de manera análoga a lo señalado por Bott, los problemas de género, clase y raza se encuentran subsumidos en la esfera privada.

te. El peso de las estructuras domésticas en la esfera pública, como hemos visto, es acertadamente descrito tanto en las etnografías como en *Cien años de soledad*. En estas unidades domésticas, los problemas públicos se tejen en un plano discursivo moral y de parentesco; además, existe un deficitario nivel de especialización económica y una problemática constitución de género. Las contradicciones entre el papel de las unidades domésticas y las expectativas sociales en torno a la separación de roles de género en la esfera familiar, y su diferenciación con la esfera pública y las actividades laborales, hacen que las relaciones sociales dominantes en las unidades domésticas sean reducidas al plano de la ilegitimidad y de la moralidad (cfr. Smith, 1996), y a una conflictiva construcción de la identidad de género.[40]

Es en este cuadro donde se pueden empezar a entender las tensiones conyugales expresadas en el alto número de separaciones, en las acusaciones de brujerías, en las precarias formas de expresión de las subjetividades masculina y femenina y en las expresiones macro de estas contradicciones en los planos de la precariedad institucional y económica que caracteriza a la Costa Atlántica colombiana (cfr. Calvo y Meisel, 1999).[41]

[40] Una obra del escritor de Lorica, David Sánchez Juliao, *El Flecha*, grabada y narrada como una historia oral en primera persona por un fracasado boxeador de la Costa Atlántica, es especialmente mordaz respecto al deficitario nivel de especialización en que se encuentra el mundo laboral de los sectores marginales de la Costa Atlántica colombiana. Así, cuando le explica al autor porque escogió ser boxeador, y después de enfatizar que en Lorica los oficios importantes son para los blancos, *El Flecha* dice: "A no ser que, no joda, usted como negro se meta a uno de esos oficios donde en los que hay [que] rebuscarse como acompañado de la medallita de la Santísima Trinidad tres personas divinas y un solo Dios verdadero sí, sí, se lo digo en serio, porque yo no sé en este país cómo un carajo de carpintero, latonero, albañil, arreador de agua, embolador, vendedor de Marlboro, minorista de Kent, carretillero, jarrea bulto, portero de cabaret, picolero, cabrón de puta vieja, ayudante de bus, fabricador de jaula, vendedor de raspado, chancero, escritor, administrador de un agáchate, mandadero, vendedor de maní, acordeonero, serenatero, fotógrafo de bautismo, consolador de legendarias, sacristán, voceador de periódico, vendedor de tinto, llantero, mecánico o empalmador, puede vivir". Y remata diciendo: "lo que gana uno en esos oficios, no joda, no da ni para entretener el estómago" (Sánchez Juliao, *El Flecha*, s. f.). El sarcasmo muestra una riqueza lingüística que permite abarcar treinta actividades, a cuál más deficitaria.

[41] Los análisis comparativos sobre las regiones en Colombia muestran el rezago de la Costa en todos los renglones: en los niveles educativos, en la construcción de infraestructura, en los niveles de ingreso salarial, en el acceso a servicios, vivienda, salud, etc. (Calvo y Meisel, 1999).

Es, también, dentro de los esquemas de las estructuras domésticas donde se crean los límites del establecimiento de las demandas que afectan lo público. En la Costa Atlántica colombiana, patrones conformados por el cruce entre variables raciales, de género y de clase afectan las formas de participación de los hombres y las mujeres en la estructura productiva.

Los datos etnográficos nos muestran los alcances de las economías morales: las formas morales se imponen sobre las visiones seculares y pragmáticas, como se ve en el manejo de las nociones de riqueza y de dinero, y en las negociaciones relacionadas con el ejercicio laboral. El código moral también sirve para controlar las subjetividades masculinas y femeninas, y, en casos como los analizados por Streicker (1996), para ratificar el tradicionalismo. Tejidas en el esquema del parentesco, las economías morales también contribuyen a una indeterminación de los roles de género y oscurecen la visibilidad de formas de exclusión social, tanto de clase, como de raza y de género. A partir de la inserción de dinámicas que pertenecen a lo público en el tejido de lo privado, en las economías morales se debilita la construcción de una esfera pública que desentrañe y verbalice las conexiones que existen entre las propias economías morales y las formas de exclusión económica derivadas de la división de clases.

Podemos decir, siguiendo a Sheriff (2001), que el modelo doméstico contribuye a crear procesos selectivos de silenciamiento, que operan como formas de censura y autocensura, y debilitan la construcción de lo público. La promoción del silenciamiento, en la esfera doméstica, de hechos que afectan la esfera pública se acompaña de una proliferación de ansiedades y angustias relacionadas con la experiencia de la exclusión racial y de género, y, a la vez, establecen pautas de restricción y autorrestricción a la movilidad espacial de vastos conglomerados poblacionales (Sheriff, 2001).

A este modelo de relaciones sociales dedicó García Márquez su crítica más fuerte, por medio de la metáfora del incesto. En la unidad doméstica de *Cien años de soledad*, García Márquez utilizó unas descripciones específicas sobre las identidades de género y la problemática constitución de la esfera pública, a partir de la subsunción de la política en la esfera doméstica. La metáfora del incesto le sirvió para elaborar

una crítica radical a esta forma de organización social dominante en el Caribe colombiano, ya que el incesto, como hemos visto, es la negación de todo principio de comunicación y, por ende, la negación de la constitución de la esfera pública.

Por otro lado, en las etnografías encontramos una serie de datos que refuerzan el peso asignado por García Márquez a las relaciones morales de la unidad doméstica. Las etnografías arrojaron importantes datos sobre el conflictivo proceso de constitución de las subjetividades masculinas y femeninas, sobre los conflictos inherentes a las alianzas matrimoniales, sobre el peso del honor y su traducción en la esfera dineraria, en fin, sobre el peso del control moral propio de las unidades domésticas, en la configuración regional del Caribe colombiano. Seguidamente, quisiera hacer una reflexión sobre el problema de la violencia en *Cien años de soledad*, como otro de los elementos críticos de la cultura política colombiana.

Cien años de soledad: la violencia, el lenguaje y la cultura política colombiana

A partir de los análisis de Lévi-Strauss (1972) y Meigs y Barlow (2002) se ha discutido cómo el incesto se relaciona con un modelo de comunicabilidad y sociabilidad que se agota en sí mismo. Este modelo de sociabilidad conduce a la decadencia y al fin de Macondo. Al analizar el papel del incesto en la novela *Cien años de soledad*, se resaltaba cómo éste permite describir el anclaje, en el plano doméstico, de una serie de dinámicas que, se supone, corresponden a la esfera pública, y se ha observado cómo este control de lo público por lo doméstico responde a un modelo social en el que los componentes morales inhiben el aparecimiento de una esfera pública moderna. También, se han discutido etnografías que muestran cómo se expresan estos modelos de sociabilidad en el espacio regional, y se ha resaltado cómo el honor y el prestigio se vinculan a una deficitaria circulación dineraria y a una problemática construcción de patrones de género.

Seguidamente, quisiera discutir cómo en *Cien años de soledad* la violencia es una forma de expresión estructural de la economía moral. En la medida en que no se constituye una esfera pública donde los

intereses privados sean capaces de converger y discutidos bajo la idea de un interés general (Habermas, 1987a, 1991) en las economías morales, el interés público es procesado bajo normas de honor que oscilan entre el paternalismo y el uso de la fuerza.[42]

Ya hice referencia a ciertas reflexiones que permiten establecer contrastes entre la violencia y el lenguaje y, más precisamente, entre la violencia y el lenguaje moderno. Éste es uno de los ejes centrales del trabajo de Ranajit Guha (1997), quien establece que en los contextos coloniales o neocoloniales, la coerción está por encima de la persuasión. O, dicho en otros términos, los elementos coercitivos subsumen a los elementos deliberativos. Esto se produce como resultado de una adecuación del lenguaje de las tradiciones nativas al contexto de las nuevas asimetrías políticas, económicas y sociales, generadas en la experiencia colonial o neocolonial. Guha analiza la forma como se inhibe la constitución de la sociedad civil en los espacios coloniales y neocoloniales, siguiendo premisas gramscianas.

De acuerdo con Gramsci (1980), la sociedad civil es el espacio en el que se constituye el nivel persuasivo, la esfera pública por excelencia. Al hacer un análisis de la formación nacional de Italia, inauguró las reflexiones sobre el colonialismo interno, al mostrar cómo en la Italia del sur, la función intelectual asumida por sacerdotes, militares y maestros afianza un régimen de propiedad y de relaciones laborales agrarias tradicionalistas (Gramsci, 1980). Por su parte, Guha (1997) muestra cómo en las experiencias coloniales y neocoloniales, las transformaciones conducentes a un lenguaje moderno son sustituidas por la reivindicación del lenguaje de la tradición y por el uso de la violencia. Guha sintetiza su análisis en la frase que titula su libro *Dominación sin hegemonía*, teniendo en mente a Gramsci, quien analizó pormenorizadamente los elementos persuasivos inherentes a un nuevo lenguaje fundado por la modernidad burguesa. Hicimos, también, referencia a la propuesta de Franz Fanon (1967), quien muestra los conflictivos procesos comunicacionales que se dan en estructuras coloniales o neocoloniales, donde los encuentros no se dan entre sujetos, sino entre sujetos y sujetos objetivizados.[43]

42 En los próximos dos capítulos se documentará cómo se superponen estos elementos en un plano extraliterario de las relaciones sociales regionales.

La novela *Cien años de soledad* ofrece interesantes pistas para mostrar las conexiones entre la violencia, el paternalismo inherente a la promoción de los patrones de lealtad y el lenguaje en un contexto de tradición, y reflexionar así sobre las relaciones entre las economías morales, la violencia y el lenguaje en contextos neocoloniales. En *Cien años de soledad* se establece una conexión directa entre la violencia y el lenguaje, por medio de los vínculos entre la peste del insomnio, el olvido y los acontecimientos de las bananeras. En este sentido, muchos autores enfatizan las conexiones que existen entre la peste del insomnio, la amnesia que atraviesa Macondo al principio de la novela, y la desmemoria con la que el pueblo procesa la violenta represión a los obreros durante la huelga de 1928 (Martin, 1989; Johnston, 1995; Palencia, 1987; Dorfman, 1991).

En la novela se describe cómo la huelga de las bananeras se produjo ante las incesantes peticiones de mejoramiento de las condiciones laborales por parte de los obreros y las respuestas de la compañía, que consistieron en una serie de triquiñuelas jurídicas que condujeron las peticiones de los trabajadores a "un delirio hermenéutico", que terminó en una masacre de los obreros. Luego de la masacre de las bananeras, la región entraría en una crisis global, tanto material como simbólicamente. Esta crisis es descrita por García Márquez en la inconsistente manera como los habitantes de Macondo registraron en su memoria la

43 Las conexiones entre la violencia y el lenguaje han sido, también, analizadas de manera muy fructífera por Julia Kristeva (1989), quien indaga en las oposiciones entre violencia y lenguaje a partir de Freud. Basada en el texto de Freud *Beyond the Pleasure Principle*, Kristeva reflexiona sobre la actitud que los sujetos tienen con el lenguaje en situaciones de depresión y duelo, cuando los individuos pueden llegar a experimentar la pérdida como una ruptura de los lazos sociales y, en especial, de los lazos del lenguaje. En estos casos, los individuos desdeñan el nivel de juego y de placer que ofrece la perspectiva erótica del lenguaje, y se recluyen en un nivel de naturaleza preverbal, donde esperan recuperar el sentido de totalidad perdido por la situación de duelo. El escepticismo ante el lenguaje se expresa en crisis de ansiedad y castigo, que se revierte en una agresividad del sujeto, bien sea contra sí mismo –como sucede con el masoquismo– o bien contra los demás –en el caso del sadismo–, ya que el sujeto pretende recuperar con el objeto perdido una conexión de naturaleza preverbal. En esta conexión preverbal, de acuerdo con Kristeva, la violencia sustituye el carácter experimental del nivel creativo del lenguaje basado en el erotismo (Kristeva, 1989, p. 23).

masacre y en el posterior diluvio que caería sobre el pueblo como previa señal de su destrucción. A partir de la incesante y frustrada búsqueda, por parte de José Arcadio Segundo, de algún rastro en la memoria de los habitantes sobre la huelga, García Márquez describe la inadvertencia con que la masacre fue vivida por los habitantes de Macondo. Una apatía moral precede a la desaparición física que produjo el diluvio de todo rasgo de la masacre y del relativo auge que el pueblo experimentó en algún momento.[44]

El olvido al que Macondo condenó a los acontecimientos posteriores a la huelga, y que se manifiesta en el diluvio y la postración de Macondo, tiene un antecedente en la peste del olvido que había sufrido el pueblo en una escena precedente. Durante la peste del olvido, los habitantes habían perdido la capacidad significativa del lenguaje, y en los acontecimientos posteriores a la huelga de las bananeras, la pérdida del vínculo significativo del lenguaje se liga a la pérdida de la memoria histórica.

Hay que anotar, sin embargo, que un historiador como Manuel Posada Carbó (1998) ha cuestionado conclusiones que se extraen de las lecturas de la masacre de las bananeras en *Cien años de soledad*, relativas a la dimensión de la masacre, al papel del Estado, así como a la que él denomina la *teoría de la conspiración del silencio*. Para esto, se fundamenta en una serie de fuentes que demuestran, principalmente, que la cifra de 3.000 muertos de la que se habla en la novela es imprecisa. Sin embargo, los datos que se manejan históricamente también se caracterizan por su gran imprecisión: los historiadores manejan cifras que oscilan entre 47 y 2.000 muertos, teniendo en cuenta la responsabilidad asumida por el comandante de la operación militar, el general Cortés Vargas, quien se responsabilizó por 47 bajas. La otra crítica a la que apunta Posada Carbó se relaciona con la teoría de la *conspiración del silencio* que

[44] Ian Johnston (2000) sostiene que la presencia final del autor salvando el manuscrito es una solución que permite intuir una salida optimista ante la desolación y la decadencia. Este razonamiento también se podría hacer sobre la memoria. La novela parecería sugerir que la construcción de la memoria no es un asunto que surge espontáneamente en los estratos populares, sino que requiere una actitud explícita encaminada a este fin. El desenlace de la novela, un manuscrito salvado del desastre por el autor, mostraría el explícito interés del autor de contribuir deliberadamente a la construcción de esa memoria.

acompaña la lectura de *Cien años de soledad*. Según Posada Carbó, inmediatamente después de los acontecimientos de la huelga de las bananeras, en 1928, empezó la divulgación de textos, como el reporte enviado por el dirigente Alberto Castrillón, que luego sería publicado como libro. El general Cortés Vargas publicó su versión en 1929, en el libro *Los sucesos de las bananeras*, así como unas publicaciones relativas a respuestas a las acusaciones formuladas por el dirigente liberal Jorge Eliécer Gaitán. Igualmente, se produjo una serie de editoriales en los periódicos *El Tiempo*, *El Espectador* y *El Colombiano*, además de la remoción del ministro de guerra, Ignacio Rengifo, y del general Cortés Vargas (Posada Carbó, 1998). En fin, para el historiador, el impacto de los acontecimientos de las bananeras fue tan fuerte que incidió en el fin de los cincuenta años de hegemonía del Partido Conservador.

Sin embargo, creo que una lectura sobre el significado del olvido en *Cien años de soledad* debe tener en cuenta las condiciones políticas dominantes en Colombia en el año de publicación de la novela, es decir, en 1967. Es importante tener en cuenta las condiciones nacionales para entender la metáfora del olvido como una crítica al lenguaje político tradicional colombiano.

Entre 1928, el año de la huelga de las bananeras, y 1967, año de publicación de su novela, habían ocurrido, al menos, tres acontecimientos que legitimaban una reflexión sobre el lenguaje y el tradicionalismo como la que promueve la novela: en primer lugar, el fracaso de los gobiernos liberales y su incapacidad de responder a las demandas de inclusión de amplios sectores subalternos; en segundo lugar, el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, que vino acompañado de la reactivación de los mecanismos más tradicionalistas de convocatoria política durante el periodo conocido como La Violencia; en tercer lugar, el pacto consorcionista que liberales y conservadores habían establecido en el Frente Nacional, entre 1958 y 1974. A estas coyunturas me referiré a continuación.

El periodo más importante de implementación de medidas liberales puede ser datado entre 1930 y 1937, durante las presidencias de Alfonso López Pumarejo. En este periodo, el Estado fue modernizado por medio de la ejecución centralizada de medidas macroeconómicas que buscaban el control del gasto fiscal y el apoyo a la industria

(Palacios, 1995, p. 133). En este tiempo, los liberales trataron de introducir nuevos patrones en la cultura política hegemónica: se intentó que los conflictos entre trabajadores y empresarios se resolvieran con la mediación del Estado, hubo un reconocimiento oficial de la jornada laboral de ocho horas y se dio inicio a un uso masivo de tecnologías, como la radio y la prensa. López Pumarejo apoyó una reforma electoral, al tiempo que impulsó medidas para reducir el costo de vida y el gasto público, a cambio de una intervención del Estado en la economía (Palacios, 1995, pp. 144-164).

Sin embargo, el proceso de modernización se detuvo y se desvió por varias razones. Los liberales fueron incapaces de cambiar las normas dominantes en la mayoría del campo agrícola. No sólo fueron incapaces de destruir las relaciones patrón-cliente, sino que las reforzaron, mediante la promoción de acuerdos entre las élites en las esferas nacional y local (Palacios, 1995). Igualmente, el rarificado ambiente internacional, marcado por la consolidación del fascismo en Alemania e Italia, las luchas políticas entre comunistas y burguesías parlamentarias, el periodo entreguerras y la revigorización de las tendencias conservadoras, tuvo un impacto en los dos partidos tradicionales. Algunas facciones del Partido Conservador se aliaron a las tendencias fascistas internacionales y radicalizaron su oposición a las medidas liberales. Dentro del mismo Partido Liberal se dio una separación entre el ala populista y corporativista de Gaitán y los líderes más tradicionales. Otra importante razón de la debilidad de las medidas liberales fue el rechazo de los líderes de este partido a luchar contra la hegemonía cultural de la Iglesia católica.

Marco Palacios muestra cómo el régimen liberal fue incapaz de tomar algunas medidas de cara a construir un nuevo régimen económico y político que respondiera seriamente a las nuevas demandas nacionales e internacionales. La posibilidad de hacer una reforma agraria fue eliminada a partir de las trampas jurídicas hechas desde un sistema judicial manejado por el conservadurismo y que permitió que el sistema tradicional de tenencia de la tierra permaneciera intocado (Palacios, 1995, p. 150). Al mismo tiempo, las relaciones clientelares típicas del campo colombiano fueron reforzadas como resultado del abandono del Estado a promover reglas claras sobre la posesión de la tierra. Por ejemplo, la *Ley*

de tierras, publicada oficialmente en 1936, en lugar de apoyar a los campesinos en sus reclamos de tierras, como fue inicialmente concebida, terminó garantizando la propiedad de los terratenientes ausentistas, a quienes se les daban plazos de hasta diez años para mostrar el uso que hacían de sus haciendas (Palacios, 1995, p. 147).

Por otra parte, sabemos que la violencia es un problema estructural del sistema político colombiano, y distintos trabajos muestran cómo ésta se ubica en la antípoda del espacio público y de la discursividad moderna. En la novela *Cóndores no entierran todos los días* (1971), de Gustavo Álvarez Gardeazábal, encontramos una de las descripciones magistrales del tipo de subjetividad que domina la escena política del periodo que se conoce como La Violencia, ocurrido luego del asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, en 1948.[45]

El protagonista, León María Lozano, el *Cóndor*, inspirado en un personaje real, representa uno de esos funcionarios designados por los directivos del Partido Conservador, instruidos para eliminar a los contrincantes políticos en una amplia zona del centro del país. La ejecución de estas instrucciones le permitió hacer un cambio radical de los patrones de tenencia de la tierra, las reglas del comercio y las costumbres cotidianas en una amplia zona del Valle del Cauca. Lozano es descrito como un pragmático exacerbado, con un acentuado fervor religioso y un estricto principio de lealtad al partido. Entre sus características, su rechazo fundamentalista de cualquier deliberación en los asuntos políticos y religiosos es una de las más intrigantes y desafortunadas muestras del tipo de subjetividad creada por el bipartidismo colombiano.

Las relaciones antagónicas entre la violencia y la conformación de una esfera pública se expresan, también, de manera recurrente, en las distintas respuestas que las élites han ofrecido a los intentos de inclusión democrática que han impulsado distintos sectores, entre éstos, los

45 Cuando ocurrió el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, García Márquez se encontraba en Bogotá como un irregular estudiante de Derecho, en la Universidad Nacional de Colombia. El asesinato del dirigente liberal vino acompañado de lo que se llamó El Bogotazo, una insurrección popular y una contrainsurrección, acompañada de pillaje, asesinatos en masa y destrucción (véase el clásico estudio de Arturo Álape, 1983).

movimientos campesinos. En un estudio sobre el periodo de La Violencia que se gesta luego de la muerte de Gaitán, Salomón Kalmanovitz (1996) muestra cómo en el periodo previo a la muerte del líder liberal se venía gestando una gran movilización campesina y el crecimiento de organizaciones sindicales que buscaban una democratización de las estructuras agrarias y laborales. Luego de la muerte de Gaitán, y ante el aumento de una violencia que se estaba saliendo de las manos de los directorios de los partidos, las élites establecieron un pacto que contemplaba entre sus puntos principales la represión del movimiento campesino y del movimiento sindical. Este acuerdo confirmó las distancias del Partido Liberal con los sectores trabajadores, lo que finalizaba las tenues relaciones que habían tenido durante el gobierno de Alfonso López Pumarejo (Kalmanovitz, 1996, p. 14).

La deliberada clausura del espacio político y de la participación se complementó con el pacto consociacional, conocido como el Frente Nacional, mediante el cual las élites de los dos partidos se turnaron el acceso al poder entre 1958-1974.[46] La práctica de los pactos excluyentes entre las élites políticas se convirtió, desde entonces, en un hecho recurrente, como sucedió en los acuerdos de paridad entre los liberales y los conservadores en la participación de las cuotas del Estado, que prolongaron los efectos del Frente Nacional hasta 1986, o en los acuerdos contra la reforma agraria que se consolidaron en el acuerdo de Chicoral, en 1972. Distintos estudios, como los de Kalmanovitz (1996) y Chernick (1991), muestran cómo estos pactos han venido acompañados de ofensivas militares y burocráticas contra las organizaciones sociales que se organizaban de manera independiente de las burocracias oficiales. Por otra parte, Grandin (2004) describe cómo en esta coyuntura todas las demandas democráticas fueron reprimidas, al ser insertas en el paradigma de la Guerra Fría.

[46] Hartlyn (1988) utiliza el término *democracia consociacional* de Arend Liphart, quien al estudiar los regímenes políticos de Holanda, Austria, Suiza y Bélgica encontró que los conflictos potenciales en esos países se evitaron a partir de pactos de amplio espectro entre las élites. Hartlyn utiliza este concepto para definir el acuerdo que establecieron las élites para superar los conflictos entre liberales y conservadores, que se conoció como el Frente Nacional. En el caso de Colombia, el pacto atenuó el conflicto entre los partidos tradicionales, pero acentuó la exclusión de los otros sectores políticos, como la izquierda o los independientes.

Como ha sido señalado, el sistema partidista colombiano ha sustituido la política por la lealtad y ha promovido relaciones paternalistas entre miembros de distintas clases sociales, que fundamentan las relaciones clientelares (Oquist, 1980; Leal, 1989). Podríamos decir que en la medida en que las estructuras clientelares se expresan en el formato del código familiar, reproducen los esquemas comunicativos propios de las economías morales. En lugar de promover la búsqueda del bien común por medio de una acción comunicativa basada en la esfera pública, las lógicas clientelares promueven una lógica de lealtades y traiciones, de favores y contrafavores, y se constituye, así, en uno de los espacios más eficientes de promoción de las formas tradicionales del lenguaje. Estos patrones de lealtad se han expresado históricamente en los pactos interclasistas y en las actitudes fundamentalistas del rechazo a los contrincantes, y toman fuerza desde la década de los setenta, cuando la ampliación de las fronteras agrícolas consolida la presencia guerrillera, el aparecimiento del narcotráfico en gran escala y las formas contemporáneas de contrainsurgencia estatal y paramilitar (Chernick, 1991; Fajardo, 1981).

Vemos, entonces, cómo en el momento en que se publicó *Cien años de soledad*, Gabriel García Márquez contaba con elementos suficientes para mostrar el carácter cerrado de las estructuras políticas colombianas, lo que legitimaba su crítica mediante la metáfora del olvido. En este sentido, el recurso del olvido no debe ser tratado como un problema historiográfico, como lo hace Posada Carbó (1998), sino como un problema ético.

Por otro lado, en *Cien años de soledad* se muestran las relaciones que tiene la violencia con la dimensión moral de la economía doméstica y se describen sus expresiones, tanto en la cotidianidad como en el ámbito estructural de la política nacional. Esta relación entre la violencia y la esfera doméstica es otro de los mecanismos de crítica al modelo político colombiano. La violencia funda a Macondo por la diáspora que motivó la muerte de Prudencio Aguilar por parte de José Arcadio Buendía. Perseguido por el fantasma de Aguilar, José Arcadio Buendía salió de su pueblo natal con varios habitantes más, y fundaron Macondo. En este caso, nos encontramos con un hecho privado con efectos colectivos. Por su parte, la participación del coronel Aureliano

Buendía en la política y en la Guerra de los Mil Días, como uno de los acontecimientos más importantes de la primera mitad de la novela, se produce como resultado de factores que atraviesan dramáticamente lo público y lo doméstico. El Partido Conservador entra como una fuerza externa a Macondo, por medio del corregidor Don Apolinar Moscote, quien interrumpe la paz comunitaria, primero, al llegar sin ser invitado y, luego, al imponer una orden insensata y emblemática del gobierno central, de pintar las casas de azul, como color insignia del partido de gobierno.

Pero la llegada del corregidor también determinó el destino del coronel Aureliano, por una serie de acontecimientos sucesivos: el amor del coronel por la hija de Apolinar, Remedios; la muerte de Remedios; la fraternización del coronel Aureliano con Apolinar, y la sensación de traición que Aureliano experimenta de su suegro. En un principio, Aureliano expresaba un desapego por la política y fue su suegro quien le dio las lecciones básicas en estos términos:

> Los liberales, le decía, eran masones; gente de mala índole, partidaria de ahorcar a los curas, de implantar el matrimonio civil y el divorcio, de reconocer iguales derechos a los hijos naturales que a los legítimos, y de despedazar al país en un sistema federal que despojara de poderes a la autoridad suprema. Los conservadores, en cambio, que habían recibido el poder directamente de Dios, propugnaban por la estabilidad del orden público y la moral familiar; eran los defensores de la fe de Cristo, del principio de autoridad, y no estaban dispuestos a permitir que el país fuera descuartizado en entidades autónomas. Por sentimientos humanitarios, Aureliano simpatizaba con la actitud de los liberales respecto de los derechos de los hijos naturales, pero de todos modos no entendía cómo se llegaba al extremo de hacer una guerra por cosas que no podían tocarse con las manos. (García Márquez, 1971, p. 88)

Desconocedor de la política y con un carácter taciturno que hacía predecir sobre el coronel Aureliano Buendía una profesión más cercana a la alquimia y a la orfebrería, la amistad que conservó con su suegro luego de la muerte de su mujer, le permitió observar cómo éste recurría al fraude para garantizar el triunfo conservador en las elecciones. Así, la participación del coronel en la política se debe, sobre todo, a haber

experimentado la ruptura de un pacto de tipo moral que tenía con su pariente por afinidad. Esta traición fue la que le llevó a decir: "si hay que ser algo, sería liberal [...] porque los conservadores son unos tramposos", e inició un ciclo de guerras sinsentido, en las que constató cómo las propuestas doctrinales de los partidos estaban subsumidas ante las lógicas caudillescas y cómo los acuerdos de las élites excluían las demandas populares.

Tendría que esperar mucho tiempo hasta encontrar un sentido público de su acción política, cuando decidió pelear para terminar esa "guerra de mierda" (García Márquez, 1971, p. 149), empresa que encontraría más tropiezos que ninguna otra y ante cuyos fracasos hace una tentativa de suicidio y termina recluido en el pomposo lugar de los muy ocasionales honores que propone el gobierno para subsanar el olvido real y el ostracismo al cual fue sometido. Su confinamiento al olvido se hace evidente por medio de la condena a la desaparición de todo vestigio suyo de la tierra. Sus diecisiete hijos fueron asesinados con un balazo en la frente, en la que habían recibido la marca de una cruz indeleble un miércoles de ceniza. Ya que la muerte se produjo en medio del conflicto con las bananeras y luego de que el coronel hubo anunciado que armaría a sus "muchachos" para acabar con "estos gringos de mierda", y "En el curso de la semana, por distintos lugares del litoral, sus diecisiete hijos fueron cazados como conejos por criminales invisibles que apuntaron al centro de sus cruces de ceniza" (1971), se hace evidente que en esa acción habían participado tanto conservadores nacionales como representantes de los intereses de la trasnacional bananera. Ya que el coronel se había sentido tentado más de una vez a reiniciar la guerra a la llegada de las bananeras, la muerte de sus hijos significaba, también, una medida precautelar tomada por los nuevos poderes trasnacionales, que supieron adaptarse a las frágiles condiciones políticas regionales y nacionales. La muerte de los aurelianos buscaba desconectar las guerras liberales de fin de siglo con las nuevas formas de expresión de protesta que se desarrollarían más adelante.

En la novela se presentan situaciones que describen vívidamente el cruce entre los niveles domésticos y morales, la violencia y el regionalismo, como elementos desde los cuales se construye el interior del país como espacio emblemático de la violencia. Uno de estos momentos

está protagonizado por María Fernanda del Carpio, la pretenciosa reina de belleza que cautiva a Aureliano Segundo, y quien hace que éste viaje desde la costa hasta el interior del país, con el objeto de casarse con ella. María Fernanda no sólo introduce una especie de violencia simbólica en la familia de los Buendía, con su abstinencia sexual, sus horarios rígidos, su etiqueta, su religiosidad y sus pretensiones aristocráticas, sino, también, la violencia frontal del intento de asesinato que condujo a la invalidez a una de las figuras más enternecedoras de la novela, Mauricio Babilonia, y a la locura a su hija *Meme*. Cuando María Fernanda descubrió nuevamente que Babilonia seguía teniendo relaciones con su hija en los recovecos de su casa:

> Invitó a almorzar al nuevo alcalde, que como ella había bajado de los páramos,[47] y le pidió que estableciera una guardia nocturna en el traspatio, porque tenía la impresión de que se estaban robando las gallinas. Esa noche, la guardia derribó a Mauricio Babilonia cuando levantaba las tejas para entrar en el baño donde Meme lo esperaba, desnuda y temblando de amor entre los alacranes y las mariposas [...] un proyectil incrustado en la columna vertebral lo redujo a la cama por el resto de su vida. Murió de viejo en la soledad [...] y públicamente repudiado como ladrón de gallinas. (García Márquez, 1971, p. 248)

Vemos, entonces, que el papel de la violencia en la novela tiene una presencia significativa en distintos escenarios, a la vez que plantea intersecciones con la economía moral y con el lenguaje tradicional: la violencia se manifiesta políticamente con la intervención de las trasnacionales aliadas con el gobierno nacional, en respuesta a demandas modernizantes de los sectores obreros, como sucedió en el conflicto de las bananeras. En este caso, García Márquez critica el lenguaje tradicional, en la medida en que éste es incapaz de propiciar una memoria que rescate el acontecimiento y lo resignifique en la historia nacional. García Márquez asume aquí un papel heroico, ya que, al entrar al final de la novela, rescatar el manuscrito y permitir su publicación permite intuir

[47] El páramo se refiere a las tierras del interior del país y dibuja la figura de la autoridad como alguien externo a la comunidad y como un factor de violencia.

que un nuevo lenguaje no tradicional, basado en la escritura y en la institucionalidad que ella conlleva, sería la que construiría una conciencia histórica indispensable para transformar las condiciones neocoloniales. Por otro lado, la violencia está también vinculada con el lenguaje tradicional, como sucede con la relación entre la violencia y el honor, y con la inscripción de la actividad política en el lenguaje doméstico y cotidiano, y no en un ideado bien público.

Las relaciones entre violencia y honor llevan a la propia fundación del pueblo y permiten describir los conflictos regionales a partir de la utilización del asesinato, para preservar unas tenues divisiones de clase, como lo hace Fernanda del Carpio. La violencia, también, describe el tradicionalismo inherente a los problemas regionales y sirve para mostrar el carácter impositivo de la presencia del Estado, que aparece como otra muestra de una forma política basada en la dominación y no en la hegemonía. El Estado y su presencia exclusivamente militar o policial, y su inclinación parcializada a un estamento social, nos muestran la privatización de lo público, reforzada por la dominación sin hegemonía. Esto sucede con la forma impositiva como el Estado hace presencia regional, mientras que las acciones que se suponen públicas se expresan en un código lingüístico tradicionalista, basado en el parentesco y la domesticidad. En este caso, los problemas públicos permanecen atrapados en el código de honor y su solución aparece como un imposible, a no ser que se dé por fuera de esa estructura dominante.

Lo que interesa resaltar es una forma de participación política de carácter tradicionalista, en la que coexiste una dimensión moral y una violencia persistente. Mientras la dimensión moral privilegia elementos como la lealtad, el pacto interclasista, el regionalismo o la dimensión privada en la resolución de los conflictos, la violencia aparece como una constante que puede ser ejercida contra quienes violan los pactos, quienes pertenecen al otro bando o quienes salen del esquema binario de la partición del poder.

El recurso a la violencia en *Cien años de soledad* refuerza la crítica a la política nacional y regional colombiana, ya que complementa la descripción que se hace de las estructuras domésticas, por medio de la metáfora del incesto. En *Cien años de soledad*, la violencia política y la violencia doméstica aparecen superpuestas en un mismo plano:

como hemos visto, la violencia política puede ser la gramática por medio de la cual se describen problemas de honor. Las relaciones de los copartidarios políticos se establecen en códigos de familias y en estructuras cerradas por la lealtad y por el honor.

De manera similar a las estructuras domésticas, la política nacional y regional, a pesar de ser una contradicción en sus propios términos, opera en el sentido inverso al de la construcción del espacio público, ya que promueve códigos anclados en la domesticidad, en la endogamia y en el honor. Su expresión es la lealtad a las redes clientelares y, a lo sumo, a las redes regionales, donde las figuras caudillistas crean códigos lingüísticos paternales o acuden a la violencia cuando ese código no se respeta. De aquí, entonces, que la consecuencia social más evidente y desafortunada es la del olvido, después de la manifestación más aguda de la violencia política regional, como ocurrió con las bananeras: estructuras cerradas y diseñadas bajo códigos familiares requerirían otro código para evaluar y reevaluar lo que ellas mismas promueven.[48]

He intentado mostrar en este capítulo cómo la novela *Cien años de soledad* y un conjunto de etnografías regionales del Caribe en general y del Caribe colombiano en particular permiten describir críticamente una serie de elementos de la cultura regional, en los que se fundamentan unas profundas asimetrías económicas y políticas. La novela y las etnografías permiten trazar los lineamientos de lo que hemos denominado un *modelo de economía moral*, en la que se superponen el paternalismo y la violencia. En los siguientes capítulos veremos cómo los elementos críticos de la novela fueron domesticados en un amplio proyecto cultural, que construyó una imagen esencialista de la cultura regional del Caribe colombiano. En este proyecto, los elementos críticos de la novela fueron sustituidos por una serie de rasgos que se suponen atributos esenciales de los campesinos y de los habitantes de la costa colombiana en general.

[48] Sin embargo, *Cien años de soledad* ha funcionado como un detonante de cierta toma de conciencia ante la masacre de las bananeras, como se ve en la producción historiográfica que se ha estimulado tras su publicación (Posada Carbó, 1998), lo que nos permite decir que la novela es una de las estructuras abiertas que ofrece una alternativa ante ese olvido (Johnston, 1995).

Este proyecto enfatizó como rasgo general del campesinado de la costa la tendencia al tradicionalismo, en un momento en el que los movimientos campesinos adelantaban la movilización política más importante del siglo XX en Colombia, alentados por unas expectativas de modernización de las relaciones laborales y políticas dominantes en la región. Veremos cómo el proyecto cultural deslegitimó las demandas de modernización del campesinado y abrió el camino a uno de los episodios más violentos de la historia regional de la Costa Atlántica colombiana.

II. MESTIZAJE TARDÍO, ECONOMÍA MORAL Y VALLENATO: ESENCIALIZACIÓN CULTURAL DEL CARIBE COLOMBIANO

El proyecto colombiano de mestizaje, el realismo mágico y el excepcionalismo latinoamericano

A partir de los años setenta, las élites nacionales y regionales de Colombia se inspiraron en el espacio rural del Caribe, para crear y promover una serie de imágenes tropicales que impactarían en los nuevos sentidos de identidad nacional. Las divisiones que García Márquez había descrito en *Cien años de Soledad* entre un interior andino atrapado en las fórmulas del lenguaje y de la ritualidad de un catolicismo convencional, como lo representaba Fernanda del Carpio, y una costa desenfadada y pueblerina, eran cada vez más y más un anacronismo, porque Bogotá y casi todo el interior del país experimentaban un proceso de tropicalización, resultado de la difusión a escala nacional de imágenes culturales inspiradas en el Caribe.

Para que este proyecto tuviera éxito fue necesaria una exaltación mistificada de los elementos culturales que habían sido descritos críticamente, tanto en la novela *Cien años de Soledad*, como en el conjunto de etnografías regionales que vimos en el primer capítulo. Nociones como el desinterés por el mundo material y el dinero, la poliginia, la problemática construcción de patrones de género, la primacía de lo local, etc., devinieron en una serie de elementos que serían encomiados por medio de una esencialización de la cultura regional caribeña. En este

proceso, el espacio rural de la costa fue imaginado como un lugar de mestizaje caracterizado por el sensualismo, el tradicionalismo, la ingenuidad, la relajación ante la sexualidad, la tradición oral, la pasividad y una actitud despreocupada ante la vida.

Como veremos de manera detallada, este proyecto se llevó a cabo en una coyuntura en la que confluyeron algunos factores: el país experimentaba una crisis de los ejes dominantes de la identidad nacional que hasta entonces se había sustentado en la hegemonía de la producción cultural y letrada de las élites de ciudades del interior, como Bogotá o Medellín. En los departamentos del interior del país se había manifestado una prolongada violencia en las décadas de los años cuarenta y cincuenta, luego de la muerte del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, en 1948 (Oquist, 1980; Palacios, 1995; Sánchez y Meertens, 1983; Molano, 1985; Roldán, 2003), lo cual favoreció la adopción de unos formatos culturales provenientes de otras regiones en las cuales la violencia había sido menor.

Los departamentos de la costa colombiana suplieron esa demanda nacional, ya que habían sufrido una violencia relativamente menor a la ocurrida en otras regiones del país (Fals Borda, 2002). Por otro lado, en términos culturales, se encontraban en una coyuntura favorable, por el reconocimiento nacional e internacional de la obra de García Márquez, la difusión nacional de una literatura regional que ponía énfasis en tradiciones populares locales (MacCarty y Menton, 1987) y la transmisión de la música regional en los circuitos nacionales e internacionales (Wade, 2000). Estas imágenes fueron construidas por medio de un proyecto intelectual de vasto alcance, en el que participaron líderes políticos del Partido Liberal, como Alfonso López Michelsen, Enrique Santos Calderón, el sociólogo de izquierdas Orlando Fals Borda y el propio escritor Gabriel García Márquez. El arraigo de estas imágenes en los estamentos populares fue consolidado a partir de la selección y difusión de uno de los ritmos musicales de la Costa Atlántica, el vallenato, que fue definido como la representación del mestizaje nacional por excelencia y que guarda íntimos vínculos con la obra de García Márquez.

El proyecto en el que participaron sociólogos, políticos, folcloristas regionales y músicos encontró, también, expresión en la crítica

literaria de autores que asocian de manera esencialista algunos de los elementos de la obra de García Márquez con la cultura regional del Caribe colombiano. Muchas de estas obras domestican el sentido de crítica cultural de *Cien años de Soledad* que fue discutido en el capítulo anterior, ya que reducen la identidad regional a ciertos elementos hiperbólicos del denominado *realismo mágico*. En este sentido, un autor como Plinio Apuleyo Mendoza, quien compartió muchas de las aventuras intelectuales y políticas de García Márquez y quien devendría en uno de los críticos más radicales del denominado socialismo real, enfatiza en la importancia de la identidad regional en la obra de García Márquez y asume como rasgos reales de esa identidad una serie de tópicos a los que se refiere de forma permanente. Así caracteriza Mendoza al habitante del Caribe colombiano:

> Descendiente de andaluces, de negros y arrogantes indios caribes, el costeño es abierto, alegre, ajeno a todo dramatismo y sin ninguna reverencia por jerarquías y protocolos. Le gusta el baile, ritmos africanos, percutantes, sobreviven en su música que es siempre alegre. (Mendoza, 1982, p. 44)

Los tópicos en los que enmarca la *identidad regional* los opone a los de los habitantes del interior y coloca un especial énfasis en la suposición de que los habitantes del interior andino son violentos, mientras que los costeños son pacíficos, lo que le permite concluir que: "La violencia política del país nunca ha surgido de la costa, sino del altiplano" (Mendoza, 1982, p. 43).[1]

Igualmente, para Mendoza, el Caribe constituye también un espacio de despreocupación y luminosidad, en el que se adora el baile, los reinados de belleza y los partidos de béisbol, y donde pintores y escritores son el anticuerpo del organismo social. Por ello, para Mendoza es

[1] Aunque hay que preguntarse cómo compatibiliza esta imagen de pacifismo de la costa con la aseveración que hace al principio de su libro, a propósito del abuelo de Gabriel García Márquez: "La última de estas guerras, iniciada en 1899 y terminada en 1901, había dejado en los campos de batalla cien mil muertos... *El coronel había alcanzado su título militar combatiendo en las provincias de la costa, donde la guerra había sido especialmente sangrienta*, a órdenes del legendario caudillo liberal, Rafael Uribe Uribe" (Mendoza, 1982).

paradójico e inesperado que haya sido en Barranquilla, ciudad de "actividades mercantiles y diversiones fáciles" en la que "las vocaciones literarias están condenadas a una alucinada marginalidad" (Mendoza, 1982, pp. 45-46), donde García Márquez haya conocido a Sófocles y a los escritores anglosajones que influyeron tan decididamente en su obra.

Las nociones estereotipadas asumidas por Plinio Apuleyo Mendoza hacen inimaginable concebir proyectos de modernidad regional idiosincrásicos. En Mendoza, el peso del estereotipo es tan fuerte que, incluso, llega a hacer la afirmación de que hay incompatibilidad entre el surgimiento de actividades mercantiles y actividades literarias, lo cual va contra toda evidencia crítica e histórica. Así, a diferencia de Mendoza, distintos autores reconocen que la producción literaria y la irrupción de la modernidad en zonas como Barranquilla, con la febrilidad característica de la industria y del comercio, fueron las condiciones básicas para el aparecimiento de una renovadora literatura regional.

Como señalan MacCarty y Menton (1987), el surgimiento de este importante grupo de escritores *costeños* se debió a la irrupción de una tardía modernización regional, liderada por Barranquilla. Entre las nuevas condiciones regionales, señalan la inauguración del Canal de Panamá, en 1914, que prestó una contribución definitiva al desarrollo de las fincas bananeras que habían empezado su explotación desde 1899 y que inspiran una de las tramas centrales no sólo de *Cien años de Soledad*, sino, también, de obras como la *Casa Grande*, de Álvaro Cepeda Samudio. Otros procesos que ayudaron a esta tardía modernización fueron el desarrollo de la industria petrolera, la inauguración del aeropuerto de Barranquilla en 1919, la construcción del ferrocarril que uniría Barranquilla y Bogotá en 1903, y, luego, ciertas medidas adoptadas durante el régimen liberal de López Pumarejo, que contemplaban la educación pública y obligatoria y la sustitución del latín por el inglés y el francés (MacCarty y Menton, 1987).

Hay que anotar, además, que la producción literaria de García Márquez no fue única ni excepcional en la Costa Atlántica colombiana, sino que forma parte de un amplio movimiento regional, que incluye autores como Manuel Zapata Olivella, Germán Espinosa, Héctor Rojas Herazo, Álvaro Cepeda Samudio, José Stevenson, Alberto Duque López, Oscar Collazos, Fanny Buitrago y David Sánchez Juliao, entre

otros. La producción literaria de la Costa Atlántica ha dado importantes contribuciones a la narrativa nacional desde, al menos, los años treinta del siglo pasado. Igualmente, muchas de estas obras comparten, con los textos de García Márquez, la preocupación por explorar de manera crítica las condiciones de desarrollo regional que han conducido a dramáticas asimetrías políticas y económicas propias de la marginalidad.[2]

La domesticación de los elementos de crítica cultural en la obra de García Márquez y la tendencia a asociar algunas características del denominado *realismo mágico* con la identidad regional también forma parte importante de la crítica internacional. Por ejemplo, para el crítico norteamericano Raymond L. Williams, el escenario cultural de García Márquez, la Costa Caribe colombiana, es la región exótica por excelencia en Colombia: lugar de mestizaje afrohispánico, en el que se sintetizaría toda la historia, desde el medioevo hasta el presente; en la costa se vive bajo las normas del honor medieval, como las que se expresan en *Crónica de una muerte anunciada*, o es común la demostración del poder sexual masculino, por medio de la poliginia, la cual permite que algunos hombres tengan treinta o cuarenta hijos con distintas mujeres, como el coronel Aureliano Buendía. En fin, el Caribe colombiano es el lugar tópico en el que "sólo la ficción puede ser tan real como la vida fantástica, pero también la vida fantástica puede ser tan real como la ficción"[3] (Williams, 1987, p. 7).

La proclividad a resaltar elementos exóticos forma parte, también, de una amplia tradición intelectual latinoamericana, que se define a sí misma como próxima a la izquierda y sirve para crear la defensa de la identidad en contra de la presencia necolonial. De acuerdo con Jameson (1986), las condiciones neocoloniales hacen que la producción literaria del denominado Tercer Mundo esté determinada por las alegorías de la nación. En su argumento sostiene que la literatura del capitalismo central se inscribe en una realidad social en la cual hay una clara separación entre lo público y lo privado, lo político y lo poético, así

2 Sobre la precariedad del desarrollo regional, consúltese a Calvo Stevenson y Meisel Roca (1999).

3 *"Only can fiction be as real as fantastic life, but also fantastic life can be as real as fiction"* (Williams, 1987, p. 7).

como una diferencia entre lo inconsciente y lo sexual, y lo perteneciente al mundo público de las clases sociales, de la economía y del poder político secular. En contraste, en la literatura de los países coloniales o neocoloniales (que denomina como Tercer Mundo), incluso las referencias que conciernen más al aspecto individual de los personajes, como su sexualidad, están determinadas por una dimensión política reflejada en la reivindicación alegórica de la nación. En este sentido: "la historia del destino privado individual es siempre una alegoría de la conflictiva situación cultural y social del Tercer Mundo"[4] (Jameson, 1986, p. 69).

El papel determinante del destino colectivo de la nación que resulta del conflicto colonial o neocolonial permite entender las ansiedades por la búsqueda o defensa de una identidad continental, que se concibe como opuesta al capitalismo central y a la situación colonial. Como veremos, la defensa de la originalidad latinoamericana es asumida como una estrategia eficiente por una amplia gama de intelectuales y forma parte de textos canónicos del realismo mágico; también, es un elemento crucial de una amplia producción etnográfica regional.

Si, como vimos en el primer capítulo, la novela *Cien años de Soledad* representa una crítica radical de la cultura regional, otros textos canónicos del denominado realismo mágico apuestan por la defensa de la cultura idiosincrásica como forma de trazar una resistencia al colonialismo. Esta posición impide, sin embargo, establecer las evidentes relaciones que existen entre las expresiones tradicionales de la cultura y las asimetrías de clase, raza y género, específicas de la situación colonial o neocolonial. Por ejemplo, en la novela de Alejo Carpentier *Los pasos perdidos*, el narrador y protagonista, un músico agobiado por el tedio metropolitano, viaja a través del Orinoco hacia una Latinoamérica primitiva, dibujada como un espacio donde no existe la burocratización ni la instrumentalización de la vida cotidiana imperante en Nueva York. La novela se diseña en una especie de oposición binaria entre aquellos personajes que representan un centro capitalista y moderno que encarna la alienación, la burocratización de la vida, la rutina, el hastío, el uso instrumental del tiempo, el uso rutinario del alcohol y las drogas, y

4 *"The story of the private individual destiny is always an allegory of the embattled situation of the public third world culture and society"* (Jameson, 1986, p. 69).

ciertos nativos de Latinoamérica, a los que se les describe como próximos a la naturaleza, la pureza, la espontaneidad, el ritualismo, la autenticidad, la mezcla racial y cultural, y el origen.

González-Echevarría (1984) anota con cierta perplejidad cómo en la obra de Carpentier se reflejan preocupaciones intelectuales que combinan el marxismo y teorías de Spengler y Ortega y Gasset.[5] Por mi parte, creo interesante señalar, además, cómo el narrador de *Los pasos perdidos* ejemplifica una de las maneras más persuasivas como ciertos intelectuales metropolitanos imaginan que es posible superar el sentido de alienación: en vez de formular una crítica radical a las condiciones que permiten que el capitalismo promueva —tanto en el centro como en la periferia— lo que Habermas (1989) describe como un total empobrecimiento del mundo de la vida, estos intelectuales viajan del centro a la periferia como si lo hicieran a través del tiempo, y al llegar a su meta creen haber llegado a un momento original, en el que desaparece todo sentimiento de enajenación. La enajenación deja de ser, así, el resultado de unas condiciones económicas y políticas, como lo señaló Marx (1976), y se convierte en un problema existencial y estético que puede resolverse en un viaje a un lugar que se supone alejado de la modernidad y donde se pueda recuperar la totalidad perdida que acompaña el sentido de la enajenación que se supone exclusivo de la metrópoli. Así, la fantasía de un lugar incontaminado de los males de la modernidad sustituye la crítica al capitalismo, tanto en su expresión metropolitana como periférica.

Por otro lado, en la novela, los habitantes de las periferias se esencializan como seres que pertenecen a otro tiempo, y aquellos que se resisten a ser descritos de manera esencialista sufren un proceso de deslegitimación. Si clasificamos los modos como se representa en la novela *Los pasos*

5 Grosso modo, podemos decir que en obras como *Los pasos perdidos*, cuya primera edición es de 1953, los personajes del capitalismo central, Europa y los Estados Unidos son retratados como la encarnación viva de la alineación y la enajenación, en una forma que remite a las reflexiones que hace Marx en *Los manuscritos económico-filosóficos* (1977) y en *El capital* (1976). Por otra parte, el retrato de Europa y los Estados Unidos en la obra de Carpentier recuerda el planteamiento central de Spengler, quien acentúa la decadencia de Europa en su clásico texto, publicado por primera vez en 1918 (Spengler, 1958). Más adelante se hará una referencia más explícita a la relación de la obra de Carpentier con Ortega y Gasset.

perdidos de Carpentier a los habitantes de la periferia, tomando en cuenta el eje del cambio y la tradición, respecto al cambio, encontramos dos modelos: uno representa aquellos que aparecen como pantomimas envidiosas de la modernidad de Europa o Norteamérica, como lo podemos ver en el pasaje donde se describe el encuentro que tienen un músico, un pintor y un poeta criollos con Mouche, la amante parisina del narrador. Ante éstos, el narrador sólo expresa un inocultable desprecio:

> El músico era tan blanco, tan indio el poeta, tan negro el pintor, que no pude menos que pensar en los Reyes Magos al verles rodear la hamaca en que Mouche, perezosamente recostada, respondía a las preguntas que le hacían, como prestándose a una suerte de adoración. El tema era uno solo: París. Y yo observaba ahora que estos jóvenes interrogaban a mi amiga cómo los cristianos del Medioevo podían interrogar al peregrino que regresaba de los Santos Lugares. No se cansaban de pedir detalles acerca de cómo era el físico de tal jefe de escuela que Mouche se jactara de conocer; querían saber si determinado café era frecuentado aún por tal escritor; si otros dos se habían reconciliado después de una polémica acerca de Kierkegaard; si la pintura no figurativa seguía teniendo los mismos defensores.
> Y cuando su conocimiento del francés y del inglés no alcanzaba para entender todo lo que les contaba mi amiga, eran miradas implorantes a la pintora para que se dignara traducir alguna anécdota, alguna frase cuya preciosa esencia podía perderse para ellos. Ahora que, habiendo irrumpido en la conversación con el maligno propósito de quitar a Mouche sus oportunidades de lucimiento, yo interrogaba a esos jóvenes sobre la historia de su país, los primeros balbuceos de su literatura colonial, sus tradiciones populares, podía observar cuan poco grato les resultaba el desvío de la conversación. Les pregunté entonces, por no dejar la palabra a mi amiga, si habían ido hacia la selva. El poeta indio respondió, encogiéndose de hombros, que nada había que ver en ese rumbo, por lejos que se anduviera, y que tales viajes se dejaban para los forasteros ávidos de coleccionar arcos y carcajes. La cultura —afirmaba el pintor negro— no estaba en la selva. (Carpentier, 1998, p. 75)

En este pasaje, Carpentier muestra a los nativos en una usual forma de representación de la figura del *ladino*: aquel personaje criollo que viola la fidelidad que debe a su nación, por el mero hecho de haber nacido en ella. En esta representación, al criollo se le niega la posibilidad de experimentar la distancia respecto a su comunidad de origen,

así como la posibilidad de reconocer el carácter artificial de todos los lazos sociales que Said (1983) proponía como condiciones para el aparecimiento de la crítica. Esta posibilidad se le niega, ya que todo distanciamiento con su propia cultura se asume como una secreta envidia y como un deseo de parecerse al colonizador. Como resultado, al criollo que descree de su cultura se le caricaturiza y culpabiliza de la experiencia colonial, porque se le dibuja como una copia mimética del colonizador, y su apertura ante el extranjero es vista como el canal por donde penetra el colonialismo. En estas representaciones, cualquier distancia o escepticismo que el ladino exprese respecto a su propia cultura es descrito como una traición, ya que se supone que él debe fidelidad a su comunidad de origen, sin importar cómo sea ésta. Igualmente, la compleja gama de elementos estructurales y superestructurales que dan piso a la experiencia colonial y neocolonial es simplificada al absurdo y se interpreta como el resultado de la actitud de los propios sujetos colonizados.

Otro modelo en que se construye a los habitantes periféricos ante el cambio es aquel que reduce los conflictos hegemónicos y contrahegemónicos a parodias políticas. Éstas se expresan en la estrategia narrativa que aparece en los pasajes donde el autor describe una confrontación militar entre tropas leales al gobierno y miembros del partido rival. Esta escena ocurre cuando el narrador llega a una ciudad innombrada de un país innombrado, antes de embarcarse en su viaje hacia el Orinoco a cumplir la misión que se le había encargado de buscar unos instrumentos musicales *primitivos*. Este pasaje se centra en describir las privaciones y los dramas que vivirían el narrador y los otros extranjeros atrapados dentro de un hotel, mientras transcurría una "revolución", que se redujo a un cambio de manos del poder entre el gobierno y la oposición, y a una actitud borreguil por parte de los civiles.

El escepticismo de Carpentier ante la manifestación de los conflictos políticos latinoamericanos es constante en su obra, aunque no necesariamente se expresa con el mismo tono despectivo y con la distancia de observador extranjero que tiene el narrador de *Los pasos perdidos*. En el caso, por ejemplo, de *El reino de este mundo*, la importancia crucial de las contribuciones emancipatorias forjadas en la independencia haitiana se elimina por el lugar privilegiado que ocupa en la novela la

contrarrevolución y la reconstrucción del esclavismo durante el reinado de sir Henry Christopher, y sus arrebatos de misticismo, mientras hay un silencio total respecto a Toussaint L'ouverture, una de las figuras más importantes dentro de la ilustración y el humanismo periférico, por sus propuestas radicalmente transformadoras de la cultura política heredada del esclavismo (James, 1979; Trouillot, 1996).

En este caso, por el peso atribuido al exotismo, Carpentier contribuye, a su modo, al silenciamiento del legado humanista que ofreció la Independencia haitiana (cfr. Trouillot, 1996). Preocupado por la excepcionalidad de América del Sur, Carpentier silencia a los criollos y las contribuciones políticas modernas hechas en ese lado del mundo, porque no satisfacen sus deseos estéticos y regionalistas, que se manifiestan en una hipervaloración de todo lo que signifique una "identidad regional" diferente de la norteamericana o europea.

Algo no muy distinto podemos decir de la forma como retrata el impacto de la revolución francesa en la isla de Guadalupe, al centrarse en el drama personal de Víctor Hughes y su transformación de un humanista ilustrado a un tirano. En este caso, su manera de narrar los límites estructurales al cambio en América del Sur evoca fuertemente las ideas del ensayo *El ocaso de la revolución*, en el que Ortega y Gasset sostuvo que la idea de revolución era un estado del espíritu que había tenido vigencia sólo en ciertos países de la Europa de los siglos XVIII y XIX. En su perspectiva, para el siglo XX, las aspiraciones revolucionarias se habían reducido a un deseo intelectual irrealizable, y ante la imposibilidad de su concreción, la figura del revolucionario habría devenido en una suerte de místico del racionalismo, quien forzaba a que la realidad se acoplara a sus ideales (Ortega y Gasset, 2005). Así, en uno de los pasajes en los cuales Victor Hughes se dirige al pueblo de la Guadalupe, se narra:

> La voz de Víctor, metálica y neta, llegaba por ráfagas, en las que rebrillaban, por lo subrayado del tono, una frase definidora, un concepto de libertad, una cita clásica. Había elocuencia y había nervio. Y sin embargo, la palabra no acababa de armonizarse con el espíritu de gentes acudidas a aquel lugar como quien viene a una fiesta, entretenidas en jugar, en rozarse los varones con las hembras, en desentenderse, a ratos, de un lenguaje que mucho difería —con aquel acento meridional

> que Victor, por añadidura cargaba como un cuartel de heráldica— de la sabrosa jerga local. (Carpentier, 1985, p. 216)

La figura de Victor Hughes representa el fracaso de la idea de revolución en la periferia, ya que el desacoplamiento entre los anhelos de su razón y el exotismo de la realidad del Caribe lo convertirían, obligatoriamente, en un tirano. El fracaso de la Revolución Francesa en la periferia del Caribe es más evidente, ya que, según la novela, los revolucionarios franceses portan un racionalismo que se opone a la sensualidad y corporalidad de nativos interesados, principalmente, en *rozarse unos a otros*.

Por otro lado, la representación de nativos en la figura de los criollos y los golpistas en *Los pasos perdidos* tiene un marcado contraste con la imagen de los suramericanos puros, naturales, rituales, emotivos y leales, como Rosario, la nativa que el narrador descubriría como el único amor real de su vida. El narrador experimenta la superación de sus conflictos al recuperar su identidad suramericana, en lo cual Rosario desempeña un papel fundamental. Rosario le ofrece la posibilidad de experimentar un sentimiento de naturaleza y espontaneidad que se opone tanto a la artificialidad de Europa y Estados Unidos, representada por su esposa neoyorquina y su amante parisina, como a los criollos que han abandonado su identidad por el afán de mimetizarse con los extranjeros.

Al otorgarle a América del Sur el papel de un lugar en el que se recupera la identidad primigenia, en *Los pasos perdidos* se deslegitima toda demanda de cambio que provenga de ahí, porque la artificialidad y la transformación inherentes a la modernidad se consideran atributos específicos de los europeos y norteamericanos, mientras a los "auténticos" latinoamericanos se les otorga un lugar cercano a la naturaleza y se les construye como personajes obligados a recuperar y mantener su identidad y su tradición.

La elaboración de una agenda de recuperación y defensa de la tradición para los estamentos subalternos en América Latina constituye, también, un eje preponderante en muchas vertientes de la antropología, y es importante discutir las repercusiones políticas que esto tiene,

al tomar en consideración el problema de la tradición y la modernidad. Varios textos antropológicos ubican en el formato de las ciencias sociales enfoques análogos a los que han desempeñado un rol dominante en la estética y las humanidades, como hemos visto en algunas de las novelas de Carpentier. Esto lo podemos ver claramente en el texto "The Color-Blind Subject of Myth; or, Where to Find Africa in the Nation" (1998), en el cual la antropóloga brasileña Rita Laura Segato critica el nihilismo político y cultural de los afronorteamericanos, al argumentar, con mucha razón, que estos movimientos han sido cooptados por la lógica del mercado. Sin embargo, al establecer una comparación con los movimientos afrobrasileros, se encarga de describir las culturas afrobrasileras como el depósito de una tradición antimercantil, que las ubica en las antípodas de la modernidad, las describe como una fuente de solidaridad basada en la cultura y, en consecuencia, como un espacio de resistencia ante el capitalismo.

Segato controvierte el énfasis que pone el antropólogo norteamericano Hanchard (1994) en evaluar el papel de los movimientos políticos afrobrasileros en el campo de la lucha por la construcción de la hegemonía y la crítica a los estudios que priorizan el papel de la defensa de la cultura. Para ella, por el contrario, la limitación de los movimientos políticos afrobrasileros es prestar poca atención al campo de la *cultura*, a la que define como una serie de legados africanos en el Brasil, que se expresan en una gama de símbolos radicalmente opuestos a la hegemonía del Estado, pero no a la forma de la nación. Para argumentar teóricamente la oposición que representa la cultura afrobrasilera al Estado, Segato acude a una noción de *diferencia cultural*, proveniente del antropólogo Clifford Geertz. En esta perspectiva, la cultura afrobrasilera representa un *ethos* distintivo, de una diferencia radical, que representa una alternativa al sistema imperante, porque tiene un sistema de valores y una visión del mundo no integradas por dicho sistema (Segato, 1998, p. 141).[6] En este caso, la cultura afrobrasilera asume el lugar del otro, radicalmente diferente, que Carpentier atribuyó a toda la América Latina en *Los pasos perdidos* o en el *Reino de este mundo*.

Por otra parte, para la antropóloga, ese mundo alternativo al mercado constituye un espacio distinto en el cual puede haber indigencia material, pero existe, en cambio, una gran densidad cultural y una riqueza simbólica de otro tipo.[7] El espacio primordial de resistencia está, según Segato, en la mixtura de los elementos africanos con los católicos y pentecostales de la religiosidad popular brasilera y se encuentra reforzado por los templos más conservadores que han elaborado un tejido informal de relaciones cara a cara que llenan de solidaridad, de organicismo y de tradicionalismo los desiertos lugares del mercado. En su perspectiva, los principios de solidaridad de la religión popular y la tradición han conformado un tipo de universalismo distinto al del Estado y que se percibe a sí mismo como más grande que la raza, y, por eso, no existe un discurso racial separado en las agendas de los movimientos afrobrasileros.

El origen del universalismo afrobrasilero y su poder hegemónico no debería medirse, en términos de Segato, en las mezquinas cifras económicas, sino que se encuentra presente en la religiosidad popular, lo que permitiría descubrir que, en rigor, los negros dominan la sociedad brasilera, por medio de tres estrategias continuas: la adaptación del ambiente africano a la nueva realidad brasilera, que ocurre desde la experiencia de las embarcaciones con esclavos; por medio del mestizaje, y en el triunfo cultural para los africanos que representó el amamantamiento de los niños blancos por parte de las nodrizas negras.

6 En términos de la autora, una diferencia (cultural) "existe no sólo cuando un estilo o un *ethos* distintivo están presentes bajo la forma de signos diacríticos, sino también cuando hay alguna forma (que incluso puede ser híbrida desde el punto de vista de los materiales culturales que incorpora) de concepción alternativa del objeto o significado de la vida social, es decir, un sistema no integrado de cosmovisión y valores" (*"exists not only when a distinctive style or ethos is present under the form of diacritical signs but also when there is some form (even hybrid from the point of view of the cultural materials it incorporates) of alternative conception with regard to the finality and meaning of social life, that is to say, a nonintegrated systems of values and worldview"* (Segato, 1998, p. 141).

7 En sus términos, la resistencia se ubica en "otro espacio, donde la indigencia material puede ser el caso pero también la densidad cultural y simbólica de otra forma" (*"an other space, where material indigence may be the case but also cultural density and symbolic wealth of an other kind"*) (Segato, 1998, p. 142). En esta afirmación, la antropóloga recurre el tópico insistentemente establecido desde fines del siglo XIX, en el cual se establece que si bien América Latina no tiene riqueza material, tiene, en cambio, mucha riqueza espiritual, produciendo una especie de venganza poética frente al dominio tecnológico norteamericano.

Como vemos, tanto Carpentier como Segato asignan un papel positivo a la tradición en América Latina. En ambas perspectivas, la *tradición* se define como una vía de escape y una fuente de solución de las problemáticas y limitaciones de la modernidad capitalista. Mientras Carpentier valora la tradición continental en términos generales, Segato la exalta en los grupos afrobrasileros, lo que continúa la tradición antropológica de otorgar a unos *otros* —indígenas, negros, sectores marginales, etc.— el atributo de una distinción radical respecto al capitalismo y a la modernidad.

Las aproximaciones que Carpentier o Segato hacen de la tradición y la cultura idiosincrásica como lugar de resistencia contra la modernidad y el capitalismo recuerdan la referencia que hace Wilson (1995) a la conflictiva conciencia poscolonial, que define a Europa como la rutinización de lo ordinario, y a la cultura aborigen, como la celebración de lo extraordinario. Perspectivas como las de Carpentier evidencian, también, los vínculos que existen entre el realismo mágico y el primitivismo narrativo en el que se asigna a los otros una serie de rasgos exóticos (Faris, 2002). Por su parte, para autores como Taussig (1987, p. 201), la predominancia de lo extraordinario en ciertas narraciones asociadas con el realismo mágico representa una apropiación, por parte de los sectores dominantes, de elementos que forman parte de la vitalidad y la fantasía de la gente común. Mientras que para Michel Valdez muchas de estas narrativas son ficciones sentimentales compensatorias, que promueven en los lectores una actitud indulgente con la nostalgia y con la vuelta al pasado de un mundo que ya no existe más (Valdez 2003).[8]

A pesar de la crítica mencionada al denominado realismo mágico en general, hemos visto que hay grandes divergencias entre el papel que un autor como Carpentier otorga a la cultura tradicional y el que le otorga García Márquez, de acuerdo con el análisis que hicimos en el primer capítulo acerca de la novela *Cien años de soledad*. En la obra de García Márquez nos encontramos ante una comunidad condenada a su desaparición, como resultado de la endogamia, de la problemática

[8] Una importante crítica en este sentido la formula, también, Larsen (1990).

construcción de las identidades de género y de la superposición entre el elemento doméstico y el espacio público. El incesto y la violencia serían los correlatos de una sociedad fundamentada en la tradición y los elementos que la condenan a desaparecer.

A partir del seguimiento a un proyecto intelectual y político, en el cual los elementos críticos de la obra de García Márquez fueron domesticados y sustituidos por una imagen exotista del espacio regional del Caribe colombiano, podremos entender mejor cómo intelectuales de inclinaciones políticas antagónicas coincidieron en otorgar a los sectores rurales unas características esenciales, que se derivaron de la obra una vez fueron dejados de lado sus elementos críticos. Sin embargo, antes de entrar a detallar el proyecto de mestizaje que tuvo vigor a partir de la década de los setenta, interesa contrastar este proyecto, que tuvo lugar en una época de crisis del Estado nación, con otras importantes narrativas sobre el mestizaje que sucedieron en otros países de América Latina y que, desde las primeras décadas del siglo XX, se concibieron, principalmente, como modelos de integración nacional.

El mestizaje como narrativa de integración nacional en América Latina

Junto con las tradiciones intelectuales que reivindican el particularismo y la excepcionalidad de estamentos sociales en América Latina, como vimos en Carpentier o Segato, en América Latina también ha habido coyunturas, en las que se han propuesto proyectos de mestizaje atravesados por la lógica de la integración nacional. Una coyuntura especialmente favorable para estos proyectos se dio entre los años veinte y cuarenta, cuando diferentes factores, como la revolución mexicana, la crisis económica de 1929 y las dos guerras mundiales, motivaron una caída de los renglones de exportación en los que se habían apoyado las economías oligárquicas. Presionados por amplios estamentos sociales, los distintos estados latinoamericanos empezaron a enfocar sus esfuerzos en la construcción de mercados internos nacionales (Mallon, 1995; Grandin, 2004; Bergquist, 1988). Los proyectos de mestizaje ocurrieron en los intentos de integración nacional que sucedieron a las crisis de las economías oligárquicas, centradas en los circuitos internacionales. Esta

forma de integración interpelaba nuevos actores sociales, que se resumían en la noción de *pueblo*, que se suponía incluyente y abarcativa (Laclau, 1987; Levine, 1989).[9]

Por su parte, el proyecto de mestizaje de Colombia de la década de los setenta coincidió con el momento de crisis del modelo de Estado nación y con el aparecimiento de corrientes como el neoindigenismo o el indianismo. Paradójicamente, estas corrientes contradecían ciertos elementos dominantes de las teorías del mestizaje, como la integración nacional, y explícitamente sostenían que el Estado nación representaba un proyecto de dominación mestiza que intentaba imponerse sobre las minorías étnicas.

Como veremos a partir de una compilación hecha por Alcina (1990), un importante grupo de teóricos desarrollaron en México y Perú una amplia crítica a lo que denominaron la dominación occidental, por medio de una crítica al mestizaje, a los proyectos de integración nacional que habían dominado en el periodo de los populismos y al marxismo. Estas narrativas son una expresión radical de la búsqueda del excepcionalismo latinoamericano que habíamos señalado como un rasgo fundamental de las obras de Alejo Carpentier (1985, 1998), así como de vertientes antropológicas, como la de Laura Rita Segato (1998). Las corrientes neoindigenistas cuestionan el proyecto de integración nacional y el mestizaje, ya que parten de la premisa de que entre indígenas y negros existen perspectivas culturales incompatibles con la modernidad y con el Estado nación.

Los indigenismos y las teorías dominantes sobre el mestizaje que ocurrieron entre los años veinte y cincuenta en América Latina corresponden a los ajustes ideológicos a las demandas del nuevo modelo de organización económica que se necesitaba ante la crisis de los regímenes oligárquicos. Esta coyuntura se caracterizó por una producción ensayística y teórica altamente transdisciplinar y experimental, entre las que sobresalen obras como *Los siete ensayos de interpretación de la*

[9] En el caso de Colombia, un proyecto que guardaba analogías con los populismos latinoamericanos parecía estar representado por el líder liberal Jorge Eliécer Gaitán. Este proyecto fue frustrado por su asesinato en 1948 (Álape, 1983; Oquist, 1980; Palacios, 1995).

realidad peruana (1982), de José Carlos Mariátegui; *Casa-grande & senzala...* (1958), de Gilberto Freyre; *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1973), de Fernando Ortiz; *La raza cósmica* (1984), de José Vasconcelos; *El indio ecuatoriano* (1983), de Pío Jaramillo Alvarado, entre otras. En este periodo hubo, también, una importante producción estética, expresada en la plástica, la literatura y el teatro, como sucedió con el muralismo mexicano; la producción tropicalista y negrista de Brasil, Cuba y Centroamérica; la novela y la poesía indigenista; el ensayismo, etc. (Martínez Echazábal, 1998).

El objetivo de algunas de estas obras era construir una imagen de lo nacional que superara la fatalidad de los paradigmas raciales de tipo spenceriano, que caracterizaron al pensamiento social del siglo XIX. Para construir una nueva noción de lo nacional se necesitaban unas nuevas concepciones de los sujetos que conformaban la nación. Así, por ejemplo, los postulados dominantes en la segunda mitad del siglo XIX y que marcaron obras como *El hampa afrocubana. Los negros brujos*, de Fernando Ortiz, publicado por primera vez en 1906, ofrecían perspectivas muy negativas sobre el mestizaje, al que calificaban como la causa principal del retraso regional. Esto se vio, también, en las obras de Domingo F. Sarmiento, José Ingenieros, Euclides Da Cunha, Alcides Arguedas, entre otros (Martínez Echazábal, 1998). En el caso de Fernando Ortiz, su obra posterior muestra la urgente necesidad de superar el determinismo racial que caracterizó su primera producción, y esto lo logró parcialmente por medio del concepto de transculturación, que era más acorde con las exigencias de un proyecto de creación de una imagen nacional en Cuba.[10]

Hay que señalar que el mestizaje se conforma por una amplia serie de discursos que pueden ser definidos como ideología, como sucede cuando son asumidos institucionalmente por el Estado, los partidos políticos o los sectores académicos. Pero el mestizaje es, también, una

[10] Sin embargo, hay que ver que los objetivos de Ortiz fueron apenas logrados, ya que, como bien lo señala Moore (1994), el *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* es una obra saturada de prejuicios raciales y que dominan en su descripción de la población afrocubana.

práctica que ha sido asumida de manera contradictoria y ambigua por parte de distintos sectores sociales.[11]

Los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de Mariátegui (1982) es un texto fundamental para comprender la reformulación del papel del Estado nación y las preocupaciones sobre la incorporación nacional de los sectores indígenas en las primeras décadas del siglo XX. Mariátegui escribe su texto consciente de que la burguesía peruana era incapaz de liderar la construcción de lo nacional. A partir de una indagación que cubre desde lo precolonial hasta el advenimiento del indigenismo, Mariátegui encuentra que la forma de construcción de una nación moderna pasa por la incorporación activa del sector indígena, por medio de una revolución agraria que destruya el gamonalismo y el latifundio, que son las muestras de la pervivencia de lo colonial en el Perú de principios de siglo. La incorporación activa del indígena serrano al modelo nacional implicaba, también, la eliminación de otro de los mecanismos de expresión de lo colonial, como era la centralización de Lima, que venía acompañada de una serie de prejuicios racistas y la exclusión de la producción intelectual serrana.

En este sentido, *Los siete ensayos…* se escriben bajo la sombra del subtexto de la nación. Por ello, capítulo tras capítulo nos aproxima a los problemas que Mariátegui identifica como cruciales en la construcción de una modernidad neocolonial: un análisis de los problemas económicos del modelo colonial peruano, una minuciosa evaluación del problema del indígena en la economía y en la sociedad peruana, así como del problema agrario nacional, y un análisis sobre la instrucción pública, la religión, el regionalismo y la literatura.

El análisis del problema indígena en la nación peruana es, quizá, el eje central de su texto, y a partir de ahí elabora su propuesta general sobre un nuevo modelo de nación poscolonial.[12] El análisis del colonialismo y su continuidad durante los siglos XIX y XX le llevan a hacer una descripción del indígena como un sujeto marginado permanentemente, a pesar de su papel fundamental en la economía nacional. Así, para Mariátegui, en los procesos de independencia, los intereses de los criollos[13] coincidían con los de los capitalistas más avanzados, pero la población indígena no tuvo participación. Ya adentrada la República llegó el periodo de explotación de guano y salitre, que significó un enriquecimiento sin inversión tecnológica, y el beneficiario fue una burguesía enlazada con la aristocracia. La centralidad del guano significó, igualmente, que la costa consolidara su hegemonía regional y el desplazamiento de la sierra.

A partir de estos análisis económicos, Mariátegui evalúa el estado intelectual de la nación, criticando el aristocratismo en la universidad y las tradiciones del catolicismo, que contribuyen a crear un modelo débil de desarrollo y una estructura colonial. Preocupado, como Gramsci, de encontrar el motor intelectual que promoviera una convocatoria moderna de la nación, apela al concepto de mito social de Sorel, como una guía que le permitió conciliar su catolicismo, la crítica radical que formula a la Iglesia católica y la lectura secularizada que hace del indigenado, al reconocer la posibilidad de movilización social y política que puede darse una vez se utilizan los mitos indígenas.

Este sorelianismo le permite leer críticamente la tradición intelectual de la ciudad letrada peruana y decir que autores como César Vallejo son revolucionarios, ya que insertan la tradición mítica andina en las más avanzadas experimentaciones vanguardistas mundiales. Concibe al indigenismo como el sustituto de la incapacidad de la burguesía de hacer una transformación profunda, y les asigna a los indigenistas el papel de transformar las viejas estructuras que se consolidaron como resultado del amalgamiento del centralismo de Lima y el gamonalismo latifundista serrano. La nueva nación resultaría de una revolución agraria

[11] Esta problemática conforma uno de los núcleos centrales del pensamiento y de la obra de José María Arguedas, y ha sido etnográficamente documentada en obras como *The People of Aritama* (1961), de Alicia y Gerardo Reichel Dolmatoff, en Colombia, a la que se hizo referencia en el primer capítulo.

[12] Sin embargo, la perspectiva sociológica del problema indígena que le permite establecer una distancia con los paradigmas raciales decimonónicos la deja de lado cuando hace un análisis prejuiciado sobre los chinos y los negros, a quienes caracteriza con una retórica llena de estereotipos orientalistas y racistas (Mariátegui, 1982).

[13] Es importante tener en cuenta que Mariátegui define a los criollos coloniales como los hijos de españoles nacidos en América, mientras en el siglo XX, en obras como las de Carpentier, los criollos son identificados como los mestizos.

que insertara a las masas campesinas andinas, y desde una transformación política fundamentada en un nuevo lenguaje, a la vez moderno y nacional.

La producción intelectual del indigenismo y las teorías del mestizaje también expresaron una serie de tensiones que resultaban de la creciente consolidación del dominio norteamericano en la subregión, lo que hacía —y hace— de la búsqueda de la autenticidad latinoamericana uno de los ejes más importantes de las reflexiones intelectuales. Tanto el indigenismo como muchas de las teorías de mestizaje anteponían los modelos de identidad latinoamericana a lo que las élites identificaban como el *modelo racialista estadounidense*.

Esta renovada versión del latinoamericanismo tuvo manifestaciones muy variadas entre los intelectuales de cada país y región. Por ejemplo, obras como *La raza cósmica* (1948), de Vasconcelos, expresan una importante línea de continuidad, con premisas arielistas de fines del siglo XIX. En esta obra hay una clara reivindicación del catolicismo latinoamericano, en oposición al protestantismo norteamericano, lo que constituyó uno de los ejes centrales de la obra *Ariel*, de José Enrique Rodó (cfr. Miller, 2004). El aparecimiento y apropiación de los postulados conservadores de Vasconcelos en el México posrevolucionario constituye una intrigante muestra de cómo premisas idealistas y antimodernas se refuerzan en contextos de transformaciones sociales radicales y modernizantes (Knight, 1994).

Fue, también, en medio del antagonismo intelectual, con el proyecto norteamericano en el cual había una clara separación de "razas", cuando los intelectuales latinoamericanos, como Fernando Ortiz, desarrollaron nociones como la de *transculturación*, que concebía como un concepto más apropiado para la realidad cubana que el concepto *aculturación* manejado desde la antropología norteamericana. La *transculturación*, para Ortiz, representaba el reconocimiento de las diferentes fases por las que pasa el proceso de adquisición de una cultura nueva. En términos de Ortiz:

> Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no

> consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además, significa la creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación. (1973, p. 96)

La noción de transculturación de Ortiz, teórica y políticamente, guarda grandes analogías con las nociones de mestizaje desarrolladas por pensadores como Vasconcelos, ya que ambos aspiran a que los mestizos sinteticen la imagen de lo nacional y ambos los conciben como creativos.

De igual manera, hay que resaltar que Fernando Ortiz fue un investigador interdisciplinar, que se movió en una amplia gama de registros sociales, científicos y literarios. Su campo de especialización universitaria fue la criminalística y el derecho, pero su producción intelectual, como fue característico en muchos intelectuales latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX, abarcó campos como la historia, la etnografía, la música, la danza, la religión, la economía, la lingüística y la literatura (Miller, 2004, p. 74). La imagen de lo nacional estuvo determinada por las interpretaciones que hizo de la producción literaria antillana de los años veinte y treinta, como elementos que le permitieron desarrollar su noción de transculturación. El conocimiento de la producción poética de autores como el cubano Nicolás Guillén, los puertorriqueños Luis Pales Matos y Luis Llorens Torres, y el dominicano Manuel del Cabral, quienes dieron impulso a las manifestaciones de las teorías del mestizaje caribeño, a partir de los movimientos negristas, ofreció a Fernando Ortiz una serie de elementos para desarrollar su teoría de la transculturación. Los énfasis que puso en el análisis rítmico de la poesía antillana, en sus manifestaciones onomatopéyicas y en el uso de los neologismos, relacionados con los elementos mágicos afrocaribeños que Ortiz había estudiado etnográficamente, fueron elementos clave en el desarrollo de sus premisas sobre el mestizaje y sobre la transculturación (Miller, 2004, p. 74).

El caso de Brasil es, también, paradigmático cuando vemos las relaciones que hay entre las transformaciones del capitalismo internacional

en la década de los veinte y los ajustes que se producen en torno a las imágenes de lo nacional. En este contexto, se ha señalado la relación entre la crisis del modelo oligárquico brasilero que ocurre desde la década de los veinte, la crisis internacional del capitalismo de 1929 y los ajustes políticos que dieron origen al denominado Estado Novo, en la década de los treinta (Ortiz, 1985).

Esta crisis dio origen a obras como las de Caio Prado Jr. (en 1945), Gilberto Freyre (1958) y Sergio Buarque de Holanda (1936), obras que, a su vez, reflexionan sobre la nueva función del intelectual en la sociedad brasilera, y promueven imágenes encaminadas a revitalizar el romance de la nación (cfr. Sommer, 1990). De estos autores y obras, *Casa-grande & senzala...*, de Gilberto Freyre, ha recibido la mayor acogida y discusión desde su publicación, en 1933. Freyre acude a la relación entre el espacio doméstico de los amos (la casa *grande*) y el de los esclavos (la *senzala*) como estrategia metafórica de construcción de una imagen del romance nacional. Freyre resuelve las evidentes contradicciones de imaginación de la nación, a partir de una visión mistificada de un vínculo moral entre las dos partes de la unidad doméstica esclavista, y crea así la figura de una democracia racial en Brasil, que originaría un apasionado debate y una rica producción estética en el Brasil contemporáneo.

Como vemos, a pesar de que la producción intelectual ligada al indigenismo y al mestizaje se dio en un registro muy amplio de opciones políticas, se puede decir que estuvo marcada, en general, por la búsqueda de una imagen consensual de la nación, por medio de la incorporación de los estamentos subalternos. Por otro lado, ¿qué sucedía con las retóricas del mestizaje en la década de los setenta?, ¿cuál es el papel que desempeña en esa coyuntura el proyecto colombiano? Seguidamente se intentará formular una respuesta.

Los años setenta, la crisis del Estado nación y del proyecto de mestizaje

En la década de los setenta se creó, en América Latina, una serie de narrativas que reflejaban la crisis de los proyectos de mestizaje que habían sido concebidos bajo las expectativas de la articulación de

distintos conglomerados sociales al Estado nacional. Estas narrativas pueden catalogarse dentro de la crisis que había sufrido la forma del Estado nacional, a causa de las nuevas dinámicas del capitalismo internacional, que dieron entrada a la flexibilización y la nueva fase de la globalización.[14] Es importante ver algunas de las características de estas narrativas, para considerar cuál fue el ambiente cultural y político dominante en el periodo en el que se constituyó en Colombia un proyecto de mestizaje concebido por fuera de las expectativas de integración nacional.

Como veremos, las narrativas sobre mestizaje que se crearon en Colombia en la década de los setenta, en pensadores tan distintos como Orlando Fals Borda o Alfonso López Michelsen, dibujaron el paradójico cuadro de un mestizaje sin articulación nacional. En el caso de Orlando Fals Borda, sus reflexiones guardan una continuidad con la tradición del excepcionalismo latinoamericano, como respuesta a las preocupaciones heredadas de la experiencia neocolonial, mientras proyectos liderados por los pensadores del Partido Liberal, como Alfonso López Michelsen y Consuelo Araujonoguera, acentuaron rasgos propios de una economía moral, como rasgo distintivo para articular la región a las nuevas dinámicas del capitalismo.

Una recopilación de artículos realizada por José Alcina Franch, en 1990, constituye una de las síntesis más completas de los propósitos intelectuales y políticos del neoindigenismo. En este texto aparece una serie de artículos de autores como Roberto Cardoso de Oliveira, Oscar Arze Quintanilla, Juan M. Ossio, Guillermo Bonfil Batalla y el propio José Alcina Franch, en los cuales se establecen reflexiones sobre la temática de la etnicidad, como rasgo fundamental de una serie de grupos sociales que se opondrían tanto al Estado nación como a los proyectos de mestizaje. Los neoindigenistas construyeron su narrativa en oposición a tres grandes relatos: el relato del progreso, el relato de la integración

14 Como ha sido señalado por distintos autores (During, 2000; Harvey, 1990), la década de los setenta marcó el inicio de una crisis del proyecto de Estado nación, por efecto de los procesos de sobreacumulación que se dieron en la Europa de la posguerra. El capital internacional impuso nuevas dinámicas que se reflejaron en la flexibilización y la globalización, y en un cuestionamiento de los modos de organización social basados en la figura del Estado nación.

y el marxismo. Por otra parte, volvieron a ubicar la problemática de la identidad en el centro de las convocatorias políticas, pero acentuaron en un tipo de identidad antinacional, en la medida en que identificaron a la nación con el mestizaje como modelo dominante. Como lo plantea Alcina Franch, el *neoindigenismo*:

> Se fundamenta en la visión cósmica de la vida y del mundo que para el indio significa el equilibrio y la armonía entre los distintos elementos de la naturaleza, de la cual él mismo es parte integrante. El indianismo es también la búsqueda y la identificación con el pasado histórico, pues pasado y presente forman un todo inseparable basado en la concepción colectivista del mundo [...] Es así como el indianismo empieza a identificarse con un proyecto civilizatorio diferente del occidental, caracterizado por el capitalismo a ultranza, el desarrollismo y el consumismo hasta su extremo más alto, la degradación contaminante del medio ambiente [...].
>
> El indianismo como base ideológica de la acción política se halla enfrentado a un marxismo revolucionario, matizado quizá de un cierto culturalismo que constituye generalmente la base ideológica de los movimientos indios de México y América Central. (Alcina Franch, 1990, p. 15)

En esta cita de Alcina encontramos que los grupos indígenas, de manera análoga, como veremos, a los sectores mestizos de la Costa Atlántica para Fals Borda, constituyen una alternativa al desarrollismo y al consumismo. Por otra parte, en la misma recopilación se muestra cómo los neoindigenistas buscaban modelos alternativos al marxismo en el análisis de las contradicciones sociales latinoamericanas. Así, Juan Ossio mostró cómo el marxismo y el neoindigenismo ocupaban lugares antagónicos en su análisis sobre la traumática muerte de ocho periodistas y un guía a manos de los comuneros de Ucchuraccay, ocurrido el 26 de enero de 1983. Este acontecimiento, que produciría el posterior asesinato de 134 comuneros y la diáspora de toda la comunidad, contó con la responsabilidad del Estado y de Sendero Luminoso, quienes empujaron a la comunidad a participar de la guerra que se libraba en el país en ese momento.

Para Ossio, el asesinato se había producido por una distancia cultural insalvable entre las comunidades indígenas y la sociedad nacional

blanco-mestiza. Según Ossio, las comunidades indígenas del Perú andino exhibían comportamientos endogámicos irreconciliables con los blancos. Estos comportamientos podían ser rastreados en fuentes como *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala, en el mesianismo andino y en las oposiciones entre indios y *mistis*[15] (Ossio, 1990, p. 170). En su perspectiva, el Estado nacional y las comunidades indígenas tenían dinámicas opuestas y contradictorias, y el asesinato de los periodistas debía entenderse como un mecanismo de defensa de la comunidad, anclada en un conjunto de relaciones entre conocidos, en contra de la abstracción que representaba el Estado:

> Esta imagen impersonal y metafísica del Presidente, y por extensión del Estado, corresponde, hasta cierto punto, con la naturaleza del ambiente social donde transcurre la existencia de los pobladores de las comunidades andinas. Debido al tamaño reducido de estas comunidades y a su orientación endogámica, las relaciones sociales que tienen lugar en su seno son mayormente de carácter interpersonal (cara a cara) y basadas en el parentesco. Consecuentemente, el mundo más allá de la comunidad se les presenta como extraño y misterioso, particularmente aquel de los principales centros urbanos. En estas circunstancias es comprensible que no logren entender los mecanismos del sistema político nacional, especialmente cuando este último tampoco ha hecho mayores esfuerzos por adecuarse a este mundo diferente por su actitud centralista y homogenizadora. Ante este panorama, no es de extrañar que las reacciones del mundo andino contra la sociedad dominante hayan asumido, generalmente, un matiz mesiánico. (Ossio, 1990, p. 177)[16]

Para Ossio, la forma como la izquierda evaluó la situación era una muestra del desconocimiento y del irrespeto que ésta tenía de la diferencia cultural, lo que la equiparaba a las empresas coloniales que se han instaurado en América hispana. En ese momento, un editorialista

15 Mestizos.

16 Para el caso del Ecuador, encontramos una serie de narrativas similares desde la década de los setenta. En un trabajo previo señalé algunas relaciones entre los procesos organizativos de los grupos indígenas y algunas de estas narrativas en los años noventa (Figueroa, 1996).

del periódico de *La República* había publicado un artículo en el que criticaba la categoría indígena, por las asociaciones que ésta tenía con el racismo, lo que para Ossio mostraba cómo la izquierda:

> En síntesis... no pudiendo aceptar la existencia de comuneros andinos que tienen dificultades de comunicación con los representantes de la sociedad nacional y que se enfrentan voluntariamente a la subversión, estos representantes de avanzada, en aras de sus premisas políticas, prefirieron acudir a la vieja tesis republicana que niega las diferencias culturales y que cuando admitía la existencia del indígena le otorgaba el estatuto de minusválido [...]. Total, para ciertos sectores de izquierda, hablar de diferencias culturales o étnicas en la actualidad es ir contra ciertas leyes históricas evolucionistas y del principio de la lucha de clases [...] lo que se advierte es que una forma más sutil de discriminación se viene robusteciendo con gran ímpetu y bajo un halo que se proclama revolucionario: aquella de negarles a los descendientes de las poblaciones precolombinas el derecho de poseer su propia identidad cultural.
>
> Este velado desdén por la cultura autóctona en nombre de premisas altruistas no es en realidad algo nuevo. Ya en la Colonia, los extirpadores de idolatrías lo practicaron en nombre de la salvación de las almas de los indios. (Ossio, 1990, p. 165)

Otro de los autores clave en la fundación del neoindigenismo, como fue el mexicano Guillermo Bonfil Batalla, establecía claramente las antinomias que se daban entre el marxismo, el indigenismo y el Estado nación, por un lado, y, por el otro, el neoindigenismo: según Bonfil, el indigenista actúa desde el punto de vista de la cultura y la sociedad dominante, a partir de racionalizaciones como el progreso, la modernidad, el avance histórico, el bienestar, que son categorías que develan: "El carácter profundamente colonialista del indigenismo" (Bonfil, 1990, p. 191). Para Bonfil, las oposiciones entre el mundo indígena y Occidente se expresan radicalmente en las distancias que las culturas indígenas tendrían con el concepto de revolución occidental, con el marxismo y con el socialismo, ya que estas corrientes son: "vistas frecuentemente como insuficientes, ajenas, o francamente contrarias: incapaces, por su origen y filiación occidentales, de comprender y plantear adecuadamente el problema de la civilización india" (Bonfil, 1990, p. 193).

Para Bonfil, no contamos con las herramientas para conocer con precisión esas diferencias, lo que queda como una de las tareas de una historia descolonizada; pero en su evaluación de las sociedades indígenas encuentra los hechos culturales suficientes para establecer una diferencia radical entre los indígenas y Occidente. En su argumento, recurre nuevamente al tópico de que los subalternos no tienen ante "Occidente" fuerza económica ni tecnológica, pero sí una superioridad espiritual:

> La superioridad de la civilización india no se demuestra sólo en la grandeza de su pasado, que el colonizador ha querido ocultar, sino en las culturas indias actuales, como se revela por contraste con la vida occidentalizada de la sociedad dominante. Se postula una definitiva oposición entre la vida india de comunidad (pueblo, aldea, grupo tribal) y la urbana (la occidental, moderna). La superioridad de las culturas indias no puede apreciarse según la escala de valores de occidente, que privilegia la acumulación de riquezas materiales como criterio para medir "avance" "desarrollo", "éxito" y "felicidad". El verdadero argumento es ante todo moral: se trata de la superioridad ética de la civilización india.
>
> La vida india contemporánea, el mundo comunal, se percibe y se presenta impregnada profundamente de valores esenciales: la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor. Estos son valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india. De ahí el contraste con occidente, que es egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana —reducto y fortaleza de la invasión occidental. (Bonfil, 1990, p. 198)

Seguidamente se indagará la forma como se diseñó el proyecto de mestizaje en el contexto de la posmodernidad colombiana, y se verá cómo muchas de las retóricas que se crearon en torno a las poblaciones indígenas por parte del neoindigenismo fueron curiosamente similares a las del tardío proyecto de mestizaje de Colombia, lo que nos muestra cómo una de las paradojas que arrojan los discursos identitarios es su capacidad adaptativa a contextos opuestos.

Las representaciones intelectuales sobre los campesinos y el mestizaje tropical de la identidad nacional colombiana

Una amplia campaña de promoción de un género musical de la Costa Atlántica colombiana conocido como el vallenato, que vendría acompañada de una importante producción textual y de la fundación del festival musical más representativo en Colombia, fueron los hechos que más ayudaron a difundir el proyecto tropicalista en Colombia. Este proyecto cultural fue impulsado activamente por élites regionales costeñas y por las élites nacionales.

Originado a fines del siglo XIX, en el vallenato se incorporan tres elementos: el acordeón europeo, la caja africana y un instrumento indígena, la guacharaca, cuya mezcla es considerada como la esencia del mestizaje nacional colombiano. El proceso de recepción nacional del vallenato se da a partir de los años sesenta y encontraría su máximo esplendor en la inauguración del primer Festival de la Leyenda Vallenata, en 1968. De acuerdo con Gabriel García Márquez, un especial cultor de la música vallenata, un antecedente del festival ocurrió en 1963, cuando el escritor, recién llegado al país luego de una ausencia de siete años, le pidió a su compadre, el músico y compositor regional Rafael Escalona, que reunieran en Aracataca lo mejor de los músicos vallenatos, para poder ponerse al día en lo que había pasado musicalmente durante su ausencia. Como resultado de esto se produjo una gran reunión de músicos y amigos que inspiraría "a la gente de Valledupar la buena idea de crear los festivales de la leyenda vallenata" (García Márquez, 1983). El primer festival vallenato se realizó por el trabajo mancomunado del dirigente liberal y entonces gobernador del recién formado Departamento del Cesar, Alfonso López Michelsen, la folclorista regional Consuelo Araújo y el compositor Rafael Escalona, y veremos cómo constituye hoy la manifestación folclórica más difundida en los ámbitos nacional e internacional (Araujonoguera, 2002; Wade, 2000; García Márquez, 1983).

La promoción del vallenato vino acompañada de toda una producción textual hecha especialmente por periodistas, folcloristas y políticos nacionales y regionales. El análisis de unos textos seleccionados de esta producción permite ver los modos como estas imágenes se difundieron a escala nacional, así como sus contenidos específicos. Estos textos muestran cómo estas imágenes proyectaron nociones específicas sobre las élites, sobre los ideales que éstas tenían de sus relaciones con los subalternos, sobre el campesinado regional, así como nociones de raza, clase y género. Quisiera mostrar cómo en estas imágenes se promociona un modelo de mestizaje en el que existe un patrón de dominación racial y de género, recubierto de un lenguaje moral, y cómo las élites promueven unas imágenes sobre sí mismas y sobre los subalternos en las que se naturalizan las subordinaciones de género, raza y clase. En este proceso, los elementos de la cultura radicalmente criticados por García Márquez en *Cien años de soledad* se convirtieron en atributos positivos de la identidad regional.

Para indagar sobre estas imágenes, es necesario mirar detenidamente las reflexiones que fueron propiciadas por intelectuales nacionales y regionales que han desempeñado un papel de dirigentes del Partido Liberal, como son el ex presidente Alfonso López Michelsen, el director del periódico *El Tiempo*, Enrique Santos Calderón; quien, junto con Gabriel García Márquez y Orlando Fals Borda, fue uno de los fundadores, en la década de los setenta, de la revista de izquierda *Alternativa*, así como los trabajos considerados ya clásicos de la ex ministra de Cultura e influyente líder regionalista del Partido Liberal Consuelo Araujonoguera. Como veremos, existieron importantes coincidencias (pero, también, serias discrepancias) en las formas como la región y los campesinos de la Costa Atlántica fueron concebidos en el plano cultural por los dirigentes liberales y por pensadores de izquierda, como Fals Borda, a pesar de que se encontraban en polos antagónicos durante la crisis política que suscitaron los levantamientos campesinos de la década de los años setenta. Estas fuentes son también importantes, ya que muestran el tipo de imagen que las élites construyeron sobre sí mismas y sobre el tipo de relación interclasista que debería darse en el espacio regional.

El vallenato, la economía moral y las imágenes regionales del mestizaje

Al referirse a los orígenes del vallenato, cuenta el ex presidente Alfonso López Michelsen:

> En las fiestas y saraos de la burguesía acomodada alegraban las reuniones las canciones napolitanas y los valses vieneses interpretados por las rudimentarias orquestas de la época. Las bandas militares, siguiendo la tradición de nuestro ejército en aquellos años, ejecutaban marchas con instrumentos de viento. La servidumbre disfrutaba del espectáculo de cómo se divertían los ricos entre asombrada y complacida. Particularmente, tratándose de matrimonios, se hacía partícipe de la celebración, tanto en el regocijo como en el dolor, con la partida de la novia, que dejaba la casa en donde se había formado. Mientras, en la estancia principal, los familiares y amigos, asfixiados entre chalecos corsés, gozaban con los aires europeos, valses de opereta y canciones napolitanas, la gente del pueblo, en las cocinas, compartía el ambiente de fiesta, con tambor y guacharaca, relatando, en versos primitivos, anécdotas locales. La democracia, que siempre ha sido característica y distintivo de nuestra Costa Atlántica, no menos que la familiaridad entre las distintas clases sociales, dio origen a lo que se llamaban "las colitas". El final de la fiesta, cuando juntos, el señor y su servidumbre, libaban y celebraban "las colitas", es el ancestro directo del vallenato moderno. Porque fue al compás de las dos músicas, la europea, que se ejecutaba en los acordeones, y la africana y aborigen en la caja con la guacharaca, como surgió ese híbrido que es el paseo, tan típicamente vallenato. (López, 1974, p. 317)

Un tiempo después, al volver a mencionar estos orígenes en un conversatorio hecho durante el Festival Vallenato del 2001, cuenta una nota publicada en Internet:

> Alfonso López Michelsen recordó las épocas en que se bailaban las colitas. En Valledupar cuando los patrones de una casa hacían una fiesta esta era con música europea (polcas y valses), pero bien entrada la noche la servidumbre hacían lo propio pero con Guacharaca y Caja. El dueño de casa se "pegaba" a esta fiesta al final. Y hacía valer su derecho sobre las muchachas del servicio. (Véase http://www.valledupar.com/festival/cubrimiento2.html)

De estas notas de Alfonso López Michelsen quisiera sobresaltar tres elementos. En primer lugar, a pesar de que existe una aparente cercanía entre los propietarios y su servidumbre, ya que comparten el espacio doméstico, en la nota se resalta que las diferencias entre los gustos estéticos y las aficiones de los unos y los otros coloca a las élites y a los subalternos en posiciones diametralmente opuestas. En segundo lugar, es importante ver cómo estas distancias se neutralizan por cercanías de tipo moral y físico: los subalternos se apropian sentimentalmente de los dramas de las élites, se asombran y complacen ante éstos, mientras todos ejercen la democracia por medio de la libación conjunta, de la música y del ejercicio del "derecho" sexual del patrón con sus empleadas domésticas. En tercer lugar, sobresale el lugar de lo doméstico como el espacio de escenificación de dramas que atraviesan lo nacional: aquí las diferencias de clases se expresan y neutralizan por medio de la imagen del mestizaje, como expresión de "democracia racial".[17] Así, de acuerdo con López Michelsen, la democracia en el espacio regional del Caribe se expresa de manera ambivalente: por un lado, existe una distancia social explícita entre élites y subalternos, y, por otro, hay una cercanía que se da en el ámbito moral de las complacencias y el asombro, por parte de los subalternos hacia las élites, y mediante la aproximación lúdica y sexual de los patrones hacia su servidumbre. Como hemos visto, todo se escenifica en el espacio doméstico.

Cuando comparamos la narrativa sobre el mestizaje hecha por el líder liberal con descripciones regionales realizadas por un intelectual de izquierda, como el sociólogo Orlando Fals Borda, no deja de sorprender las similitudes que encontramos en ambas. Hay un fragmento en el cual Fals Borda describe el momento en el cual el caudillo regional del siglo XIX, el presidente Juan José Nieto, había decidido tener

[17] El concepto de *democracia racial* está asociado con un largo debate entre intelectuales latinoamericanos y norteamericanos sobre las distintas modalidades como se presentan las relaciones interraciales en ambos lados del continente. Un gran número de intelectuales latinoamericanos ha sostenido que mientras en los Estados Unidos ha habido una clara separación racial, esto no ha sucedido así en Latinoamérica, lo que explicaría la existencia de un fuerte mestizaje que manifiesta una democracia racial. Un hito fundacional de este debate es la obra de Gilberto Freyre (1958), que fue publicada por primera vez en 1933. Algunas contribuciones a éste pueden consultarse en Hanchard (1994), Ortiz (1985), Sansone (2003) y Da Costa (1986).

un hijo. En ese momento, Juan José se iba a los barrios populares de Cartagena...:

> Donde se realizaban las grandes fiestas de la Virgen "mochoroca" de la Candelaria. Muchos "blancos" se escapaban a esas fiestas, dejando medio vacíos los bailes de salón en que quedaban las señoras, con sus arpas y flautas de aficionados. El mujeriego de Juan José también se escapaba: buscaba el hijo que doña María Margarita ya no podía darle (el primero, Ricardo María, murió ahogado). Ahora, al cielo descubierto de la Popa, con un pañuelo de muselina de guardilla y tres velas, aguardaba a que se meneara por la rueda del bunde una cuarterona exquisita, lustroso el pelo, enflorada la cabeza y empapada en agua de azahar, para salirle el paso danzando y con la diestra en alto.
>
> "Upa, adentro mijita".
>
> "A Juan como que le agrada la negrita", le preguntaron un día los padres de la muchacha. "Puede llevársela si ella tiene gusto y nos da lo que corresponde". Juan José le compró vestidos y le regaló los muebles como es de rigor en la Costa en estos casos de sucursales familiares. (Fals Borda, 2002ª, pp. 47a-48a)

Aquí, como en el extracto de López Michelsen, la sexualidad es el vehículo que conduce a un pacto moral entre los estamentos sociales, en el que se funden elementos de raza, clase y género. En ambos casos, se constata también una regularidad en los patrones en los que se construyen los romances narrativos sobre la región: el mestizaje se produce entre hombres de estratos superiores, quienes acceden a mujeres subordinadas en términos étnicos y de clase. Los encuentros sexuales se producen en contextos de fiestas y se describen como afortunados desenlaces de las aventuras vividas por esposos aburridos de las convenciones rígidas y de la asexualidad con la que se asocia el matrimonio convencional, con esposas que son descritas como más blancas y sexualmente más asépticas. Igualmente, en las imágenes se percibe un aire campechano y rural.

En el caso de las representaciones hechas por los intelectuales liberales, como López Michelsen, Consuelo Araujonoguera o Enrique Santos, las imágenes sobre el mestizaje establecen una nítida jerarquía de tipo racial. Una de las voces más influyentes en la promoción del

vallenato en el espacio nacional muestra claramente que la noción de mestizaje regional que crearon las élites liberales implicaba una clara preponderancia de lo blanco y un explícito control de la presencia negra. Así, en la versión de Consuelo Araujonoguera sobre el origen del vallenato se lee:

> Cuando estaban por finalizar las fiestas, y el alcohol rodaba en abundancia, venían las llamadas "colitas", que no eran otra cosa que una prolongación de las diversiones de los ricos en el ambiente de las gentes del pueblo, mezclados momentáneamente unos y otros. De la combinación de lo europeo de los blancos y lo africano de negros, zambos y mulatos, surgieron los aires propios de la región, que, a pesar de que con el tiempo se convertirían en el mejor símbolo del pueblo vallenato, llevan no obstante el sello de su origen oligárquico en el baile. Esto resulta indiscutible y no hay sino que establecer comparaciones con cualquiera de los otros ritmos populares colombianos vigentes y tan antiguos o más que el vallenato. La cumbia, por ejemplo, que se halla entre los más representativos y es de pura extracción popular, se bailaba en montoneras entre los negros, en un ambiente de lujuria que casi remedaba el acto sexual. Al respecto me permito transcribir el concepto –que considero muy autorizado– del gran Antonio José Restrepo, quien en su Cancionero de Antioquia refiere que Candelario Obeso, gran poeta amigo suyo, "me contaba de los cantos y bailes costeños que yo luego pude admirar por mis propios ojos. En las costas tórridas de nuestros mares y a lo largo del Magdalena y otros ríos se han espaciado propiciamente los africanos que la piedad de Fray Bartolomé de las Casas hizo traer a los colonos españoles para el laboreo de las minas y otros rudos menesteres. En estas costas y en estos ríos resuenan el currulao y el mapalé y se baila la cumbia con sin iguales desenvoltura y frenesí rayanos en el delirio". El vallenato, en cambio, jamás se baila suelto ni en ruedas. Al estilo del vals, cada quien tenía su pareja, y especialmente el paseo era, a excepción del ritmo, un baile semejante al de ciertas regiones de España y el sur de Francia. Esta innegable influencia europea en la música vallenata será más apreciable cuando se logre hacer un estudio comparativo de los aires musicales todavía existentes en muchas regiones de España y Francia y los aires actuales de la música vallenata. (Araujonoguera, 2002, p. 31)

No deja de ser llamativo el tono racista con el que la representante de la élite vallenata describe el proyecto de mestizaje regional. Para

la autora, el vallenato tiene un carácter oligárquico y una pretendida conexión genealógica con España y Francia, y una clara diferencia con los bailes de las "montoneras negras", en cuyos encuentros se promueve la "lujuria" y la "sexualidad". Llama también la atención que asuma como válido el calificativo de piadosa a la idea de Las Casas de traer esclavos africanos a América para los *rudos menesteres y el laboreo de las minas*. En esta cita de Araujonoguera se hacen evidentes las aspiraciones que las élites vallenatas tuvieron de construir una imagen de lo regional que se aproximara a la del blanco mestizaje, del que se hacía gala en ciudades como Bogotá o Medellín. Se puede decir que las élites de Bogotá y Valledupar crearon un proyecto de mestizaje tropical que subordinó lo negro a su mínima expresión e idearon un tipo de imagen dominante sobre lo regional, que extendieron a toda la nación. Igualmente, en este proyecto, otro de los lugares que se asigna a los negros es el de la simpleza y la rusticidad. Así, cuando se catalogan los distintos tipos de vallenatos, López habla de las composiciones más simples, las "casi elementales" en las que "la influencia africana [es] visible" (López, 1974, p. 321; véase también Araujonoguera, 2002, p. 69).

Las conexiones que Araujonoguera intenta establecer entre las tradiciones europeas y el vallenato son una respuesta a las ansiedades que se producen entre las élites de la Costa Atlántica, por las asociaciones que se hacen entre la sexualidad y la Costa en el interior del país (cfr. Wade 2000). Sin embargo, en sentido estricto, tanto las reflexiones de Araujonoguera como las de López Michelsen construyen una visión del mestizáje regional en la que, mientras se domestica la imagen del sujeto negro como sujeto deseante, se sanciona la imagen del hombre de élite, blanco o blanco mestizo, como el sujeto que puede practicar su sexualidad sobre iguales o subalternos como *su derecho*, racial, de clase y de género.[18]

Los "liberales" que impulsaron las imágenes del mestizaje desde el vallenato, sin renunciar a las miradas estereotipadas que asocian el

[18] Debe tenerse en cuenta que el hilo central de la biografía del compositor icónico del vallenato Rafael Escalona son los incontables amores que inspiran una buena dosis de sus composiciones, y el libro es, de hecho, un rastreo de sus conquistas amorosas, como motivo biográfico y estético de su obra (Araujonoguera, 2002).

tropicalismo de la Costa Atlántica con la sexualidad, establecieron de manera explícita una imagen de la identidad nacional que se distanciara de lo negro, especialmente del peso que podía atribuirse a lo negro en la identidad musical nacional. Así, el antiguo cofundador de la revista *Alternativa*, y actual director del periódico *El Tiempo*, Enrique Santos, defendía la asociación entre el vallenato y un tipo de mestizaje alejado de lo negro, en un editorial de 1999, titulado "El maldito merengue":

> La noticia puede parecer insólita. Y el hecho autoritario y antidemocrático. Pero cuando leí que durante las verbenas que preceden al carnaval de Barranquilla, el alcalde del vecino municipio de Malambo había prohibido la música champeta, trance y rap en los bailes públicos, sentí una profunda emoción patriótica.
>
> Invocando la defensa de los valores autóctonos, el alcalde Manlio Tejada dijo que no era justo que esta música desplazara a la de los corraleros del Majagual, la cumbia soledeña y otros ritmos tradicionales.
>
> Alegó, además, que está científicamente demostrado que esta cacofónica algarabía, difundida por los mercaderes de pick up, propicia comportamientos violentos y degenera en alteraciones del orden público. No pongo la mano en el fuego por las bases científicas que argumenta el intrépido burgomaestre (aunque es cierto que en las sesiones callejeras de rap, trance y champeta suele haber entre los muchachos trompadas que casi nunca se ven en una parranda vallenata o en una rumba salsera), pero me solidarizo con la justeza de su causa.
>
> Que puede tacharse de retrógada, folclorista, chauvinista, antimodernista. Pero que toca con el fondo de un inquietante fenómeno: la progresiva degradación, desnaturalización y nociva contaminación externa que invade a los más representativos géneros de nuestra música popular costeña. (Santos Calderón, 2002, pp. 42-43)

En este editorial, Santos concluye que no está en contra del *rap*, del *trance* o de la *champeta* como tales, sino contra la influencia que éstos tienen en unas formas *puras* de expresión de la música costeña. Sin embargo, su apelación a los argumentos racistas que conectan los ritmos negros con la violencia y el caos es evidente al asociar el *rap*, la *champeta* o la *soca* con lo delincuencial, lo caótico y lo desenfrenado (Streicker, 1995, 1997; Cunin, 2003).

Santos y Araujonoguera coinciden en su insistencia en desligar también el vallenato de los ritmos antillanos, y puede verse cómo cada uno utiliza de modo opuesto su definición de la cumbia para afirmar el distanciamiento de lo negro. Mientras ambos insisten en la necesidad de crear un estilo musical auténticamente colombiano ubicado en el Caribe, simultáneamente desconectan este ritmo de los ancestros antillanos. Santos Calderón refiere esto de manera permanente, en muchos de sus editoriales, en los cuales polemiza con los fanáticos de los ritmos caribeños y antillanos, como la *salsa*, a los que califica de pedantes e inauténticos (1983), mientras que según Araujonoguera, el vallenato ha recibido de las Antillas sólo la influencia europea (Araujonoguera, 2002, p. 66).

Por su parte, dice López Michelsen al referirse a las características de lo que las élites han dado en definir como lo más representativo del vallenato regional:

> El vallenato costumbrista es el que sin duda ha tenido más amplia difusión, merced a compositores letrados como Rafael Escalona y Gustavo Gutiérrez, verdaderos juglares que, desde la época de estudiantes, comienzan a cantar a la región con sus personajes, sus episodios, sus celebraciones y sus penas. No solo en la letra, sino en la propia música se advierte el refinamiento que singulariza este tipo de vallenato. De ahí que, para quienes conservan la tradición, constituya un verdadero desacato a las más elementales reglas bailar el paseo suelto, como si se tratara de un baile antillano, en donde las caderas desempeñan un papel casi sensual. El paseo clásico participa un poco de las características del valse rápido o del pasillo, por cuanto las parejas jamás se separan ni el elemento africano desempeña mayor papel. (López, 1974, p. 319)

Como vemos, las élites apostaron por un proyecto intelectual, en el que se naturalizaron las relaciones de subordinación, y se apostó por construir una economía moral, donde lo blanco y lo masculino, encarnado en los propietarios de las haciendas, aparecían como las figuras que modelaban el control doméstico por medio del ejercicio de su sexualidad.

El proyecto de mestizaje y el contexto regional

Antes de su fundación en 1967, el actual Departamento del Cesar y su capital Valledupar pertenecieron al Departamento del Magdalena, que fue la más importante región bananera de Colombia en las primeras décadas del siglo XX.[19] La producción bananera había empezado con las inversiones hechas por algunas familias nativas a fines del siglo XIX, quienes respondían a la demanda creciente del mercado internacional (Díaz-Granados, 1996). Estas élites iniciaron las exportaciones, pero encontraron serias limitaciones de transporte, por lo cual vendieron sus capitales a inversionistas internacionales. En la década de 1890, las dos grandes compañías exportadoras norteamericanas, la Colombian Land Company y la Boston Fruit Company, se unieron para dar origen a la United Fruit Company, que transformó radicalmente la economía local. La exportación bananera liderada por la United Fruit pasó de un nivel de exportaciones de 314.006 racimos de banano, en 1902, a 11.034.936 racimos, en 1930, momento en el que el circuito de exportaciones alcanzó su mayor nivel y se dio paso a un deterioro de la economía bananera regional (Meisel Roca, 2004).

El deterioro de la economía bananera se produjo como resultado de varios factores: el primero fueron las consecuencias políticas de la movilización obrera de 1928, que hicieron que la compañía iniciara exploraciones en otras zonas distantes. Otros factores, como la crisis económica de 1929, la Segunda Guerra Mundial y el aparecimiento de nuevos lugares de exportación bananera, como la zona del Urabá antioqueño, determinaron el surgimiento de una profunda crisis económica regional (Díaz-Granados, 1996; Meisel Roca, 2004). Esta situación contribuyó a alimentar los deseos de autonomía de las élites de Valledupar, quienes empezaron a luchar por conseguirla desde, por lo menos, los años cincuenta. La crisis económica unida a la importancia relativa que iban teniendo la ganadería y el cultivo de algodón entre las élites de Valledupar acentuaron la necesidad de la autonomía (cfr. Meisel Roca, 2004).

[19] Para la historia regional y la importancia del banano pueden consultarse a Meisel Roca (2004), Díaz-Granados (1996) y Le Grand (1998).

Por otro lado, el país sufrió una guerra civil con manifestaciones virulentas en distintas regiones, a partir del asesinato del líder del Partido Liberal Jorge Eliécer Gaitán, en 1948 (Alape, 1983; Oquist, 1980; Palacios, 1995). En la Costa Atlántica, este periodo conocido como La Violencia tuvo una manifestación relativamente menor, y liberales como Alfonso López Michelsen habían visto que esto representaba un capital simbólico que podía aprovecharse en la promoción de una nueva arcadia, en la que se construyeran las imágenes de una posible reconstrucción nacional.

López Michelsen trabajó con ahínco en la promoción de una imagen de la Costa Atlántica como enclave de paz, lo que fue utilizado como uno de los motivos que justificaban la creación del nuevo Departamento del Cesar. Este nuevo departamento fue concebido, en términos de las élites liberales, como el lugar de recepción de los desplazados de las regiones del interior que habían sufrido la violencia, como emporio de paz y como un espacio donde se afirmaría un modelo de mestizaje concebido en términos específicamente morales. López, basado en la supuesta naturaleza bondadosa de los nativos de la costa, retrata un cuadro idílico en el que los recién llegados del interior son la fuerza motriz del desarrollo y los habitantes de la costa son los actores pasivos del nuevo modelo de desarrollo.[20] Esto fue lo que planteó en su discurso de posesión como primer gobernador del Departamento del Cesar, el 21 de diciembre de 1967, cuando equiparó el nuevo departamento con la colonización antioqueña hacia el Quindío, considerada por él mismo como el principal motor de la actividad económica de Colombia durante el siglo XX, y cuando definió al Cesar como el lugar privilegiado de recepción de flujos poblacionales del interior y como lugar de recuperación de las heridas dejadas por las guerras. Así, luego de alabar la colonización antioqueña, dijo:

> Con íntima satisfacción de colombiano registro un hecho semejante, en las inclementes llanuras del Cesar. Aquí también, empujados, unas veces por la violencia, otras por la necesidad económica, los habitantes del centro de Colombia, y principalmente los hijos de Santander, abandonando sus montañas erosionadas, están realizando un milagro comparable al de la colonización del Quindío. Aquí también se va a jugar la historia de Colombia en el siglo XX. Aquí se van abrir las nuevas fuentes de riqueza, que han de reemplazar al café. Aquí se van a desarrollar la ganadería, se va desarrollar el algodón, se va a desarrollar el turismo, en forma tal que el día en que se sienta el vacío, por la pérdida en los precios del grano, estará el Cesar, prestándole el contingente de su riqueza a toda Colombia. (López, 1970, pp. 324-328)

Y luego haría votos para que:

> Este departamento costeño sin costas, y tierra de inmigrantes, sirva de fuente para que, si alguna vez hubo heridas o cicatrices, ellas se sanen mediante la intervención de este departamento intermedio, el departamento del Cesar. (1970)

Vemos en este fragmento cómo para López Michelsen el Cesar sería una nueva tierra de colonización, una zona costera sin costas, un Caribe poblado por los habitantes del interior que habían sido desplazados a causa de la guerra, una zona preponderantemente blanco mestiza, desde la que se promovería el futuro de la nación. Por su parte, las élites de Valledupar reforzaron este proyecto difundiendo imágenes del mestizaje regional desde una neta preponderancia de lo blanco y lo masculino, que lograría difundirse en las imágenes de lo que sería considerado el vallenato clásico y que se construyó como portador de la nueva imagen de la identidad nacional. Igualmente, el proyecto de las élites del Cesar permitía el establecimiento de unas relaciones asimétricas que legitimaban las formas de colonización interna que estaban tras el proyecto de López Michelsen.

En rigor, es interesante notar que varios proyectos de colonización hacia la costa habían sido impulsados desde distintos departamentos del interior. Sin embargo, a diferencia de los supuestos de López, el flujo hacia la Costa Atlántica vino acompañado de la apropiación de vastas zonas rurales por parte de grandes inversionistas del

[20] Como veremos, esta forma de concebir a los nativos por parte de las élites nacionales se ajusta perfectamente con la imagen que, a su vez, las élites regionales tienen respecto a los sectores subalternos.

interior del país, especialmente de los departamentos de Antioquia y Santander. Apoyados en la ausencia de linderación y titulación que caracterizaba a los denominados terrenos baldíos, una sucesiva serie de inversionistas nacionales y extranjeros utilizaron medidas legales e ilegales para ampliar sus posesiones, consolidando así la gran propiedad latifundista ganadera, bananera, tabacalera o algodonera (Le Grand, 1988; Fals Borda, 2002c). Además, estos inversionistas desempeñaron un papel determinante en los proyectos de autonomías territoriales que se dieron desde mediados del siglo XX y que terminaron en la fundación de nuevos departamentos, como Córdoba o el Cesar, en la década de los sesenta. La presencia de las élites antioqueñas —y extranjeras— es crucial en departamentos como Córdoba, desde, por lo menos, el fin del siglo XIX. Además de la posesión de las propiedades agrarias, en términos de Fals Borda:

> Los antioqueños fueron determinantes para impulsar la idea de independizar el Sinú del resto del departamento de Bolívar, al apoyar iniciativas secesionistas desde 1911 (del General Prisciliano Cabrales), 1929 (del General Francisco Burgos Rubio), 1939 (de la Junta Pro-Departamento del Sinú) y otras que culminaron con la Ley 9 de 1951 (diciembre 18) por la cual se creó el departamento de Córdoba, con capital en Montería, en honor del héroe antioqueño de la independencia nacional. Los símbolos cívicos del nuevo departamento (himno, bandera, escudo) fueron también confeccionados por paisas; y hasta hábitos de comida y habla se antioqueñizaron rápidamente. (Fals Borda, 2002 c, p. 118a)

Por su parte, proyectos regionales como el de las élites del Cesar estaban en consonancia con las inversiones de capitales provenientes del interior del país; el énfasis en el carácter blanco mestizo de la región permitía establecer una continuidad con los modos dominantes en otras regiones del país. En este sentido, para el proceso de creación del nuevo departamento era fundamental establecer un vínculo genealógico con el pasado europeo que fundamentara la pretendida dominación blanca del mestizaje regional. Así, veamos la descripción de Valledupar, la capital del Departamento del Cesar, en la página oficial de la Fundación Festival de la Leyenda Vallenata:

> En medio del tupido y hermoso bosque que forma la arborización de sus calles y avenidas, Valledupar, "Capital Mundial del Vallenato", se abre promisoria a propios y extraños como el lugar donde los acordeones europeos, acompañados por la caja africana y la guacharaca indígena entretejen las melodías y el canto de la música que hoy le está dando la vuelta al mundo, contando las vivencias y el sentimiento cotidiano de un pueblo que ha escrito su historia a través de sus juglares. Desde sus comienzos fue un pueblo feudal donde el Reino Español dejó su impronta en las costumbres, los usos, las modas, las comidas, la religiosidad popular, la música y danzas y en el castizo español de su lenguaje popular que terminó inventando, entre otras muchas, la palabra vallenato como gentilicio, que hizo desaparecer casi completamente al término valduparense. (Véase http://www.festivalvallenato.com/ html/valledupar/valledupar)

Se estableció, así, una clara coincidencia entre las aspiraciones de las élites nacionales y locales de construir un espacio donde la noción de mestizaje no contradijera los paradigmas raciales vigentes desde el periodo colonial. Es, también, en este contexto, como veremos, donde se seleccionaron de manera discriminada ciertos elementos clave para la construcción de un paraíso arcádico, que sirvió para utilizar el tradicionalismo como forma de desconocer las demandas de modernización hechas por los campesinos regionales en la década de los setenta.

Honor, masculinidad de las élites y clientelismo en el proyecto del vallenato

En la columna "Contraescape", del periódico *El Tiempo* de 1983, Enrique Santos Calderón, quien había sido jurado del XVI Festival de Música Vallenata, junto con el reciente Premio Nobel Gabriel García Márquez, escribía en la columna titulada "Guayabo por Valledupar":

> Cuatro días de ininterrumpida parranda vallenata es lo más cerca que se puede estar de la felicidad en este Macondo inmortal, donde la ficción cojea tan lastimosamente tras la realidad. Y si hay algún lugar en el que a cada instante se comprueba que García Márquez es un pobre notario sin imaginación (definición suya, por supuesto), es en Valledupar durante el Festival de la Leyenda Vallenata.

> Desde el recibimiento apoteósico y espontáneo al premio Nobel —en un aeropuerto donde revoloteaban mariposas amarillas que nadie había llevado—, hasta esa noche final en la tarima de la plaza Alfonso López, con la gente colgada de los árboles, con finalistas que habían olvidado sus guacharacas y se las pedían prestadas al público, todo parecía irreal y mágico cuando era perfectamente normal y casi previsible.
>
> Hay que saber de vallenato y sobre todo saberlo gozar para apreciar en toda su profundidad la riqueza creativa, el calor humano y la fuerza cultural de un festival que concentra lo mejor del más auténtico y vivo de nuestros géneros musicales. Para captar su alucinante dimensión surrealista que sólo se abre ante los ojos de quienes comprenden que por fortuna aquí no hay racionalismos paramunos ni pedanterías salsómanas que valgan. Para ganarse, también, el derecho a disfrutar de la necesaria complicidad y de la arrolladora hospitalidad de las gentes de Valledupar con los cachacos que vibran como ellos con el acordeón, no se quedan atrás con el whisky... y comen casi tanto sancocho de chivo.
>
> Para el autor de ese vallenato de 350 páginas, que lleva el título de *Cien años de soledad*, el regreso al festival que él contribuyó a lanzar hace dieciséis años con Álvaro Cepeda Samudio, fue emocionante pero poco sorprendente. "eso es lo que siempre he tratado de describir", me decía cada vez que recibíamos un golpe macondiano [...]
>
> Para quienes tuvimos que abandonar el Cesar, en medio de un guayabo que no es solamente físico, sino sobre todo sentimental, aterrizar en Bogotá es pasar del realismo fantástico a la dura realidad. Pero queda por fortuna la ilusión del que viene. Porque en estos casos no queda más remedio que volverse como Pacho Herrera, ese apasionado y sectario vallenatólogo bogotano (en el vallenato la pasión sectaria no es solo necesario sino saludable), que ha asistido a doce festivales. Y no cesa de lamentarse de los cuatro que se perdió. (Santos, 2002, pp. 16-17)

En esta nota de Santos hay un compendio de tópicos que revelan algunas de las imágenes que se promovieron sobre la Costa Atlántica colombiana y la forma como estas imágenes fueron asumidas por las élites nacionales. En primer lugar, se ve la simultánea construcción de oposiciones de la periferia —la costa— y del centro —Bogotá—. Mientras la periferia encarnada en la costa es el espacio de lo lúdico, lo mágico, lo fantástico, lo desordenado y lo sensual; el centro es la realidad.

El editorialista, simultáneamente, alaba la espontaneidad y lo lúdico de la región, en contra de la pedante racionalidad que supuestamente se exhibe en el centro. Mediante esta ecuación, la costa es colocada de manera esencial en las antípodas del racionalismo. Al usar las nociones de espacio —el Cesar y Bogotá—, en vez del tiempo —tiempo de fiesta frente a tiempo de trabajo—, el editorialista esencializa la función diferenciada que tienen ambos sitios en la nación. Y al oponer la fiesta, la ficción y la realidad, la costa aparece como el lugar del goce, de la borrachera, que la región periférica, cómplice y complacida tributa al llegado de afuera —al cachaco—, quien, contra su voluntad, algún rato tendrá que salir del espacio de la magia y volver a la rutina tecnoburocrática del centro.[21] Por otro lado, al definir en ese contexto a *Cien años de soledad*, y al atribuir a García Márquez que es eso lo que ha tratado de describir, el editorialista opera una reducción metonímica en la que la racionalidad de la novela es dejada de lado y se convierte en un retrato de la magia, de la espontaneidad, de la algarabía, de la sensualidad del otro: del costeño.

La perspectiva de Santos ejemplifica el proceso de domesticación de los elementos críticos de *Cien años de soledad* en las lecturas de lo regional propiciadas por las élites nacionales. Los elementos críticos señalados por la novela, como la reducción de lo público a lo moral, la problemática construcción de las identidades de género por el dominio de las economías morales, los problemas inherentes al tradicionalismo, etc., son dejados de lado y, en su lugar, se colocan los elementos antirracionales y sensualistas que se supone caracterizan a los habitantes de la Costa Atlántica.

El papel que Santos otorga a la parranda del Festival Vallenato como opuesta a la razón tecnoburocrática corresponde a la forma como la región fue creada en términos culturales, tanto por las élites regionales como nacionales. El texto *Escalona, el hombre y el mito*, de Consuelo Araujonoguera (2002), es particularmente interesante para ver algunos de los rasgos mediante los cuales se construye esa arcadia, por medio

[21] Los paralelos con la obra *Los pasos perdidos* son evidentes. Aquí se muestra cómo las retóricas del centro rutinario y la periferia mágica son trasladadas al plano interno de la nación.

de una biografía del ícono regional y nacional del vallenato, Rafael Escalona, hecha por una representante de la élite regional.

Seguidamente, mostraré las imágenes que se construyen en la obra respecto a las relaciones clientelares y el honor como base de las relaciones entre los estamentos sociales, la masculinidad y la feminidad, y el tradicionalismo de la región. En las imágenes regionales sobre Valledupar que aparecen en el texto de Araujonoguera veremos cómo la región se concibe como un espacio natural por excelencia, donde los códigos de honor sirven para controlar la artificialidad inherente a la modernidad (Berman, 1991; Harvey, 1990), y permite anhelar formas de relación social sustitutivas a la circulación dineraria. Las élites construyen un proyecto cultural en el que se privilegia la lógica del honor y el clientelismo, el localismo y el machismo, por medio de una estrategia que, siguiendo a Said (1984), naturaliza relaciones que son artificiales y permite que las lógicas del poder local aparezcan como espontáneas manifestaciones de la cultura regional.

Escalona, el hombre y el mito, de Consuelo Araujonoguera (2002), se puede considerar como la narración oficial de todo el proceso por medio del cual el vallenato se convirtió en la música nacional de Colombia y en el elemento más importante de difusión popular de las nuevas imágenes tropicalistas de la identidad nacional. En este texto se superponen varias imágenes sobre lo regional, entre las cuales empezaré reflexionando sobre las nociones de honor y de desinterés, y sobre el modo como se relacionan con el clientelismo y con nociones específicas sobre el género.

Como ya vimos, la construcción de la noción de masculinidad presupuso un previo control de la presencia de lo negro y una clara predominancia de la masculinidad blanca o blanca mestiza. En el caso del trabajo de Consuelo Araujonoguera, tiene lugar una serie de imágenes sobre la forma como las nociones de la masculinidad corresponden a un prototipo que se ajusta a las demandas de la élite regional, por medio de la biografía de un personaje icónico, en cuanto creador cultural. También, hay que recordar que algunas de estas nociones de masculinidad habían sido previamente analizadas en la descripción crítica que hace de ellas García Márquez en su obra *Cien años de soledad*, y también se había reflexionado sobre la relación entre las nociones de género, el

papel de las unidades domésticas y la conformación de una modernidad periférica desde la novela y la etnografía. En la novela, los hombres son descritos, entre otras características, como desapegados del mundo material, inestables en términos de locación y afectividad, dependientes de nociones de prestigio, y las mujeres son descritas como impiadosas, calculadoras, conservadoras, etc. En las etnografías, por su parte, se resaltan los conflictos de las identidades de género, mientras en los textos del culturalismo tradicional, a los hombres y mujeres de las élites se les atribuye una serie de rasgos encomiados como virtudes regionales.

El texto de Araujonoguera estructura la dinámica regional de Valledupar y la vida del compositor desde un tiempo binario, en el cual un momento original se caracteriza por el encantamiento mágico de la inocencia en las relaciones sociales de la región y por la creación pura y desinteresada de la música vallenata; en el segundo momento, el paraíso pierde la inocencia a causa de la mediocridad y la vulgaridad que se viven, especialmente cuando los compositores se banalizan a causa del interés y del afán de dinero. Las relaciones sociales que pretenden ser ejemplarizantes en la narración de Araujonoguera pertenecen a la etapa idílica de la niñez y la juventud del compositor; aquí se describe un escenario ideal, en el que toma cuerpo el pacto de la economía moral. Antes de detallar las implicaciones de esta dicotomía en el texto de Araujonoguera, veamos cómo este modo de construcción de la temporalidad es un modelo recurrente en distintas percepciones sobre la región.[22]

En una entrevista que ofreciera a Enrique Santos Calderón, en el 2001, López Michelsen evoca los tiempos previos al aparecimiento del narcotráfico, cuando: "En la Costa Atlántica [...] no existía la lucha de clases con las características que vemos en la actualidad." Y cuando:

22 También vimos en el primer capítulo cómo la suposición de un tiempo anterior en el que hubo un pacto moral entre élites y subalternos, sin mediación del interés y del dinero, es usada como forma actual de aislar y discriminar, en términos de raza, clase y género, a jóvenes y mujeres que proponen entrar activamente en los patrones de consumo en los barrios marginales de Cartagena (Streicker, 1995, 1997). Por otro lado, estas imágenes idílicas ambientaron la telenovela "Escalona", que internacionalizó el vallenato, interpretado por el representante de las élites de Santa Marta, Carlos Vives.

"La gente vivía de manera muy igualitaria y todavía no se había presentado el síndrome de las sucesivas bonanzas [...] [que] crearon una nueva escala de valores" (López, 2001, p. 117).

Estas imágenes también han sido reforzadas desde las ciencias sociales y el pensamiento de izquierda. En los cuatro tomos de la *Historia doble de la costa*, el sociólogo Orlando Fals Borda comparte con López Michelsen la idea de que en un momento de la historia regional de la costa, entre los propietarios de la tierra y sus peones existía un pacto moral. También, comparte la idea de que este pacto se rompió, pero mientras para López Michelsen esto ocurrió desde la irrupción del narcotráfico, para Fals Borda, los momentos de esta ruptura son más imprecisos, pero siempre se ligan al aparecimiento del capitalismo y el dinero en la región. Así, al referirse a las corralejas del siglo XIX, dice:

> En aquella temprana época la fiesta de toros gozaba de un cierto equilibrio entre ganadero y pueblo participante producido por una mutua sensación de respeto: el uno por su prestigio engrandecido por el acto que auspiciaba; el otro por las proezas de sus héroes y la defensa del valor comunitario de la fiesta. No había el endiosamiento del ganadero capitalista que "perrateó" [vulgarizó] las fiestas con su dinero al pagar por todo, lo cual es un fenómeno más reciente. (Fals Borda, 2002c, pp. 98-99)

Y citando a un informante escribe:

> El ganadero que facilitaba los toros en los primeros tiempos buscaba divertir a la gente y divertirse él mismo sin esperar nada de vuelta sino el aprecio del público [...] los ricos de entonces calzaban chinelas, vestían como el resto, no vivían en ningunos palacios y podían trabajar hombro a hombro con sus peones y negros. Sus mujeres ponían ventorrillos frente a sus casas durante los días de fiesta, e igual gritonas y entronas eran sus cocineras, como la Negra Nieves, de Los Romero [...] En aquella temprana época la fiesta de toros gozaba de un cierto equilibrio entre ganadero y pueblo participante producido por una mutua sensación de respeto: el uno por su prestigio engrandecido por el acto que auspiciaba; el otro por las proezas de sus héroes. (Fals Borda, 2002c, pp. 98-99)

Los autores coinciden en la invención de una temporalidad ideal en la que se supone existía un pacto entre los estamentos sociales. Este modelo guarda analogías con la dimensión moral privilegiada en las imágenes que originan el vallenato, en el encuentro entre propietarios y subalternos, por medio de la cocina, la fiesta y la sexualidad, al que ya hicimos referencia. Sin embargo, en el caso de las imágenes construidas por Consuelo Araujonoguera, el desinterés y la inocencia son una simple coartada de legitimación de relaciones sociales, basadas en la lógica del honor, desde la que se desprende, como veremos, el clientelismo. Consuelo Araujonoguera da un fuerte énfasis retórico al tiempo de la infancia y de la adolescencia de Rafael Escalona, con miras a enfatizar la espontaneidad y la ingenuidad como las premisas que determinaban la actuación del compositor y los acontecimientos que dominaban la región del Valle.

> Los amigos de la infancia, a cuyo lado aprendió a caminar y con los cuales compartió bancos y palmetas en la escuela del señor Nicomedes, en Patillal, y con quienes en la adolescencia descubrió el mundo en las extensas sabanas y detrás de los cerros, ni lo creyeron ni lo miraron, ni lo tuvieron nunca como genio. Para la bulliciosa barra de muchachos, emparentados todos entre sí, que debajo de los higuitos de la sabana patillalera en las noches de luna esplendente o a la sombra de los peregüetanos que bordean La Malena, fueron construyendo el mundo maravilloso de la infancia y la adolescencia, Rafael, aparte de su innata tendencia a la tramoya y a la polémica, no era más que un soñador pendejo que se la pasaba escribiendo versitos y silbando una música que él mismo se inventaba, así como Hernandito Molina era el gran trompeador que fácilmente ponía a dormir a aquel quien le cayera uno de sus formidables puños. (Araujonoguera, 2002, p. 134)
>
> [...]
>
> En el texto hay alusiones permanentes a ese tiempo de la infancia como el paraíso ideal y a un momento previo a la comercialización y vulgarización del vallenato cuando aún podían mantener a salvo del modernismo y adulteraciones la autenticidad y la belleza del vallenato de Escalona y regodearnos a solas, entre nosotros mismos, con el goce y disfrute pleno de su mensaje. Era que entonces sólo cantaba para él y para los amigos. (Araujonoguera, 2002, p. 134)

Sin embargo, este desinterés y la espontaneidad de la producción musical se desvanece cuando vemos cómo gran parte de las canciones del compositor estuvieron explícitamente dirigidas a reforzar nexos entre las élites locales con los estamentos de la política más tradicional colombiana. En este sentido, es interesante ver el papel del compositor como intermediario entre los poderes locales y el poder nacional. Por otra parte, también es interesante observar el paralelo narrativo entre el énfasis en el desinterés y la espontaneidad del compositor, y la dimensión moral en la que se coloca la articulación de la región a la política nacional. Dicho de otro modo, las articulaciones políticas entre la región y la nación se describen bajo el tono moral del parentesco.

Según el texto, el interés del Partido Liberal en la región estaba relacionado con los nexos familiares que Alfonso López Pumarejo (presidente de Colombia en los periodos 1934-1938 y 1942-1945, y padre de Alfonso López Michelsen, presidente entre 1970-1974) tenía como hijo de la tempranamente fallecida Rosario Pumarejo, quien era oriunda de Valledupar: "Donde la familia Pumarejo, con el respaldo de títulos concedidos por la Corona española, ejercía dominio sobre un globo de tierras de grandes extensiones, conocido con el nombre de El Diluvio" (Araujonoguera, 2002, p. 156).

Por este motivo, López Pumarejo tomaría la decisión, *insólita* para sus colaboradores, de viajar a la región en 1935, abriendo así el *remoto* departamento y sus parajes a un contacto con el poder político nacional y la ruta de lo que sería un movimiento político y cultural que desembocaría en la creación del nuevo Departamento del Cesar, proceso en el que el compositor desempeñó un papel crucial, como detallaremos.

El proceso de aceptación del vallenato por parte de las élites bogotanas se inició a principio de la década de los cincuenta, por medio de la promoción que hizo el hijo de López Pumarejo, Alfonso López Michelsen, y de las presentaciones de algunos músicos de la costa que estudiaban en Bogotá. Por su parte, varios políticos liberales y conservadores, así como García Márquez, quien era entonces una promisoria figura del periodismo, contribuyeron a la llegada, por primera vez, de Rafael Escalona a la capital, en 1953. Escalona, quien ya tenía cierta popularidad, estableció una relación positiva con el entonces presidente,

el general Rojas Pinilla, cuya dictadura se caracterizó por incorporar algunos elementos populistas, pero fue prontamente desalojado del poder, mediante el acuerdo de élites bipartidistas, conocido como el Frente Nacional. Mientras la dictadura ayudó a la promoción de la figura del compositor, por medio de la representación televisada de una de sus canciones, *Juana Arias*, y mediante viajes por todo el país, el compositor devolvería las atenciones cantando en su nombre y componiendo un canto al general:

> *Siempre que esta nación*
> *ve su libertad en peligro.*
> *Interviene el ser Divino*
> *Y manda un libertador.*
> (Citado en Araujonoguera, 2002, p. 301)

Luego de la dictadura, los vínculos del compositor con los dirigentes políticos del Frente Nacional fueron estrechos. Así, participó en la promoción de la candidatura del conservador Guillermo León Valencia, quien, una vez en la Presidencia, le autorizó organizar la primera fiesta vallenata en el palacio presidencial. Esto hizo que:

> El vallenato-vallenato, el auténtico y puro, el sacrosanto y legítimo que dio origen a toda una escuela de la cual se derivó todo lo demás que se conoce con este nombre, por obra y gracia de un presidente de especiales condiciones espirituales [...] [diera] el salto desde los discretos salones íntimos de la intelectualidad bogotana, donde se le amaba y se le defendía, al sitial más alto del país: el palacio de los presidentes. El reconocimiento o la crítica a ese hecho no importaban; el primer paso estaba dado. (Araujonoguera, 2002, p. 317)

Este proceso de aceptación oficial llegaría a su máximo cumplimiento con Alfonso López Michelsen, quien, como ya vimos, además de sus vínculos familiares con la región, llegó a concebir un nuevo departamento como el espacio de confluencia de los desplazados de la violencia y como lugar de un nuevo proceso de mestizaje, que combinaba perfectamente con las imágenes dominantes en el proyecto del

vallenato propiciado por las élites. Toda esta campaña se concretó definitivamente con la fundación del nuevo departamento, en 1967, con la designación de López Michelsen como primer gobernador y de Escalona, como jefe de relaciones públicas del departamento. Escalona ocupó, posteriormente, una serie de cargos burocráticos en Bogotá, y sería nombrado en la representación diplomática en Panamá durante el cuatrienio presidencial de López. En todo este proceso, Escalona desempeñó un papel clave, al componer canciones que resaltaban la figura del candidato y luego presidente de Colombia, y al devolver líricamente los reconocimientos que tuvo, por medio de paseos como *López, el Pollo*:[23]

> *El Partido Liberal tiene el hombre*
> *En la plaza de Bolívar se grita:*
> *López es el pollo, López es el gallo,*
> *El presidente que Colombia necesita...*

El papel clave del compositor en la creación del nuevo departamento es destacado por Araujonoguera, quien cuenta cómo cuando Rafael Escalona se enteró de la idea: "Dictó la sentencia: 'nos vamos para donde los cachacos mañana mismo. No les hablaremos de política, sólo les cantaremos vallenatos'" (Araujonoguera, 2002, p. 322). Y fue de este modo como:

> Se abrió el camino, con acordeones en *El Tiempo, El Espectador, La República* y todos los ámbitos de la comunicación. De esa gira musical que hicimos a Bogotá, se recuerda aún con especial admiración la fiesta que brindó *El Tiempo* y en la cual se ratificó una vez más el poder unificador de la música vallenata: doña Helena Calderón de Santos, distinguida esposa del director, don Hernando Santos, fue una de las anfitrionas más entusiastas y simpáticas con el multitudinario y heterogéneo grupo de cesarenses que de puerta en puerta y al ritmo de la música vallenata le contamos y cantamos nuestros propósitos al

23 López asumió el seudónimo *El Pollo Vallenato* para su campaña para la presidencia, en el periodo de 1974-1978.

> país. Hoy, nadie se atrevería a discutir siquiera el hecho de que sin Rafael Escalona y Colacho Mendoza el departamento del Cesar posiblemente no existiría. (Araujonoguera, 2002, p. 322)

Como vemos explícito en el texto de Araujonoguera, la difusión nacional del vallenato vino acompañada de toda una serie de articulaciones clientelares entre el poder político nacional y regional. Es interesante notar que una de las notas características de este género musical es la incorporación de unas dedicatorias habladas, que cuando no se hacen a las mujeres amadas, se hacen a los patrones regionales. El papel del vallenato como articulador de las redes clientelares se hace explícito en la creciente producción de libros sobre el tema por parte de los políticos de los partidos tradicionales, en la designación de los jurados para el Festival de la Leyenda Vallenata y en la confirmación del poder, por medio de la contratación, por parte de los jefes del narcotráfico, por ganaderos o por políticos de conjuntos vallenatos, con el fin de exhibir y afianzar su poder local, regional o nacional. De hecho, en el texto de Araujonoguera se describen las pautas del honor en las que se basan los comportamientos clientelares. En una de las evocaciones que Araujonoguera hace de Rafael Escalona, antes de ser atrapado por la burocracia, la autora se queja:

> La ciudad y los cargos burocráticos, para los que no nació y a los que nunca debió sucumbir, se tragaron al cantor, al soñador impenitente, al compañero generoso y cordial que siempre anduvo con una larga cola de protegidos, generalmente de posición más baja que la suya, a los que llevaba por todas partes y metía por todas las puertas y para los que esperaba y exigía atenciones y delicadezas semejantes a las que a él se brindaban. (Araujonoguera, 2002, p. 139)

En el texto de Araujonoguera, la lógica del honor es un imperativo ideal que ayuda a construir la imagen de la región como un lugar opuesto al de la Bogotá *real* que menciona Enrique Santos en la nota con la que se iniciaba este acápite. El aparente desinterés por lo material, por medio de una mirada desdeñosa a la riqueza y a la burocratización, es una forma de expresar el anhelo de que la circulación del dinero esté

limitada a las élites, y es, también, una expresión ideal de un esquema de subordinación basado en las lógicas del favor y del clientelismo, como una de las formas sancionadas de relación entre élites y subalternos. Sin embargo, veremos cómo esta imagen de los costeños como alejados del interés no es sólo creada y recreada por las élites vinculadas a la política tradicional, sino que, también, es compartida por algunos intelectuales de izquierda.

Cultura, región y localidad en la perspectiva de Fals Borda

La obra en cuatro tomos *Historia doble de la costa*, del sociólogo Orlando Fals Borda, constituye uno de los aportes más interesantes para el análisis de los modos de representación de la región caribeña colombiana, en la perspectiva de un intelectual de izquierda. Orlando Fals Borda cumplió un papel crucial en los movimientos agrarios de la década de los setenta, ya que fue uno de sus más activos participantes, y su obra, ecléctica, combina elementos de reflexión académica y participación política, como uno de los postulados centrales del marco teórico denominado *investigación-acción participativa*, del cual fue uno de los creadores.

Orlando Fals Borda fue el fundador de la sociología en Colombia, en 1958, junto con Camilo Torres Restrepo, y su obra en general constituye una compleja reflexión sobre las condiciones de producción del conocimiento en un contexto periférico como el colombiano. Su participación en los movimientos agrarios fue el resultado de las reflexiones que haría al postular que el pensamiento social latinoamericano se opone a lo que denomina el *cartesianismo* euroamericano (Fals Borda, en Cendales, Torres y Torres, s. f.).

En sentido estricto, lo que Fals Borda sostiene es que las condiciones de América Latina obligan a los investigadores sociales a tener una participación activa con las comunidades con las que trabajan. Sin embargo, para sustentar este justo reclamo, fue construyendo una argumentación fuertemente ecléctica, en la que fue superponiendo elementos de origen religioso, marxista, anarquista y populista, y, más

recientemente, ha reconocido su proximidad a las corrientes posmodernas (Fals Borda, 2003). Por otro lado, su rechazo al racionalismo euroamericano lo coloca en la misma línea de reflexión de varios intelectuales latinoamericanos, que, desde al menos el fin del siglo XIX, han apelado a rasgos como el espiritualismo, el colectivismo o el sensualismo, para constituir una supuesta identidad latinoamericana que opera como resistencia cultural opuesta a la capacidad tecnológica y a la expansión política y económica norteamericana (Pike, 1992).[24]

En este proceso de reflexión organizó, en 1969, junto con otros intelectuales colombianos, en Ginebra, un grupo de trabajo con una agenda de investigación y acción política para Colombia. El grupo, *la rosca de investigación y acción social*, en la que participaron el antropólogo Víctor Daniel Bonilla, el economista Augusto Libreros, los teólogos Jorge Ucrós y Gonzalo Castillo, diseñó un plan de investigaciones enfocado hacia las áreas rurales de Colombia y debía cubrir todo el territorio nacional. Orlando Fals Borda, quien tenía una experiencia investigativa previa en sociología rural, dos textos publicados y participación en gestiones estatales sobre la reforma agraria, como presidente del comité técnico del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), ejecutaría su gestión en la Costa Atlántica.

La coyuntura era excepcional, ya que, además de haber nacido allí, la costa era el escenario principal de los movimientos campesinos liderados por la ANUC. Su participación en estos movimientos le hizo ver la necesidad de encontrar una vía de comunicación de masas, y para esto participó, junto con Gabriel García Márquez, Enrique Santos Calderón, Felipe López Caballero, entre otros, en la fundación de la revista *Alternativa*, en la que estaría durante 1974, hasta principios de 1975, cuando lidera una escisión y funda la revista *Alternativa del Pueblo*.[25]

24 Fals Borda continúa la larga tradición intelectual latinoamericana de "descubrir" una identidad particular distinta de Europa y los Estados Unidos, según puede registrarse tanto en la literatura como en la etnografía, según lo vimos en los casos de Carpentier y Rita Laura Segato.

25 Al poco tiempo de la escisión de *Alternativa*, el grupo La Rosca, con el propio Orlando Fals Borda a la cabeza, renunciarían a *Alternativa del Pueblo* como grupo; esta decisión tenía que ver con una de las tensiones de la obra académica y política de Fals Borda:

La revista *Alternativa* fue el experimento de comunicación de masas más interesante de la izquierda durante el siglo XX en Colombia, ya que constituyó un serio intento de conformación de una opinión pública plural y divergente, lo que se oponía al vanguardismo de los partidos políticos de izquierda y constituía una opción ante el modelo excluyente de la prensa manejada por los partidos oficiales de la derecha.[26] La obra *Historia doble de la costa*, así como las reflexiones sobre la metodología de la investigación acción (Bonilla *et al.*, 1972) y los artículos publicados en las revistas *Alternativa* y *Alternativa del Pueblo* constituyen un cuerpo importante de información, que refleja las encrucijadas a las que conducen imágenes pretendidamente encomiásticas sobre los subalternos, a quienes se les asocia con valores primigenios que parecen responder más a las expectativas contraculturales de algunos intelectuales que a los reclamos de participación en la modernidad por parte de esos subalternos (Figueroa, 2001). Sin embargo, la obra de Fals Borda sigue siendo de consulta obligada en lo concerniente a la realidad regional de la costa y al problema agrario nacional de Colombia.

Ya se han hecho referencias esporádicas a algunas caracterizaciones que hace Fals Borda sobre lo regional, específicamente, a las asociaciones que hace entre la estructura familiar de la Costa Atlántica y la libertad sexual que, se supone, existe allí, así como a la forma en que construye la imagen de un pasado de relaciones idílicas, que se rompen por la llegada de la modernidad. Ahora, hay que detenerse un rato para ver con más detenimiento éstas y otras representaciones, cuya complejidad aflorará más cuando se contrasten con las demandas de modernización realizadas por los campesinos.

En toda la obra de Fals Borda hay un intento de construir la imagen de una identidad regional del Caribe colombiano que se oponga a la del interior del país. Es decir, la obra de Fals Borda, además de

la de las relaciones entre la investigación y la comunicación con fines partidistas. En el caso de la escisión de *Alternativa*, Fals Borda sostenía que ésta se había producido por la pretensión que ellos tenían de hacer de la revista un aparato de propaganda vanguardista para la revolución, posición que, al parecer, no era compartida por el grupo que lideraba García Márquez (*Alternativa del Pueblo*, 1975, pp. 7-30).

26 Como veremos, éste fue uno de los vehículos más importantes de discusión pública de las temáticas agrarias por parte de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos.

combinar política y academia, tiene el objetivo explícito de construirse en un ícono de la identidad regional caribeña. En este sentido, su obra, además de temáticas evidentemente académicas, combina los objetivos políticos ligados a las luchas agrarias e intereses regionalistas, que tendrían un impacto en las propuestas de reordenamiento territorial que se han llevado a cabo a partir de la nueva Constitución de Colombia, en 1991. Así, sus investigaciones sobre la Costa Atlántica tienen un enfoque microrregional, que buscan:

> También [...] hallar el alma colectiva de la región y su mundo, de entender los fundamentos de su realidad y la razón de sus problemas, de propiciar una útil transformación en la vida de las gentes riberanas, para defender la cultura local, sus aspectos positivos e impedir los estragos del sistema dominante. (Fals Borda, 1980, p. 28a)

En gran medida, su obra es un proyecto intelectual encaminado a detectar esos aspectos positivos de las culturas locales de la Costa Atlántica, desde los cuales crear un modelo de resistencia política. A lo largo de los cuatro tomos, Fals Borda utiliza una serie de herramientas metodológicas asociadas con la investigación acción para sustentar un proyecto político basado en una imagen del comportamiento tradicional de las comunidades locales como lugar de resistencia, tanto a la modernidad como al capitalismo. Estas técnicas son, principalmente, cuatro: la imputación, la recuperación crítica, la devolución sistemática y el archivo de baúl.

La *imputación* consiste en la atribución a un sujeto imaginario de: "datos recogidos en diferentes circunstancias y con diversas personas". Las razones por las cuales se justifica la imputación se da por las condiciones de dificultad de la investigación en contextos como el latinoamericano, en las cuales muchas veces es necesario preservar el anonimato de los colaboradores de las investigaciones (Fals Borda, 2000a, p. 59b; Molano y Reyes, 1980); pero su uso también se asocia con unas características estructurales de la realidad del Caribe, donde: "la línea que separa lo fantástico de lo real muchas veces es tenue". Como se expresa en la: "importante lección de vivencia dictada a los científicos sociales y al resto del mundo por el extraordinario grupo de novelistas

y cuentistas costeños contemporáneos, encabezados por Gabriel García Márquez" (Fals Borda, 2000a, p. 58b). La *recuperación crítica* consiste en el relato de lo que no se ha dicho: "por ocultar u olvidar aspectos no convenientes para las clases dominantes y opresoras" (Fals Borda, 2000 a, p. 55b), mientras la *devolución sistemática* ocurre luego del procesamiento de los datos de las investigaciones y se hace teniendo en mente al gran público, así como a los dirigentes y técnicos que trabajan en educación popular. Esta devolución es un relato ordenado de las investigaciones, que busca: "que quienes suministraron los datos de las clases trabajadoras" los reconozcan como propios (Fals Borda, 2000 a, p. 55b). Finalmente, la *técnica de baúl* consiste en la recuperación de la información escrita que se encuentra depositada en casas y archivos personales de familiares de personajes pertinentes para la memoria popular (Fals Borda, 2000 a, p. 59b).

Fals Borda describe al campesino de la costa como inclinado a comportamientos colectivos opuestos al individualismo de los campesinos del interior del país. Mediante la acumulación de estos componentes, nos encontraríamos con que el fondo de la cultura regional es una materia prístina caracterizada por el igualitarismo, el pacifismo, la solidaridad, el comunitarismo, la familia ampliada, el privilegio de lo local en contra del centralismo, el rechazo a la acumulación, etc.; es decir, una serie de componentes que formarían la base de una resistencia al capitalismo y una identidad regional diferenciada.

En términos de Fals Borda:

> El papel del campesinado costeño en el desarrollo regional y nacional tiene raíces históricas profundas: en efecto, el vecindario pobre y libre –su antecesor– fue el que permitió e impulsó "la implantación en el campo de modalidades de producción distintas de las requeridas por la explotación de la mano de obra indígena y esclava". Aquí se registra un gran contraste: mientras los latifundistas españoles imponían el monopolio privado sobre la tierra, con todos sus ingredientes de explotación, corrupción y egoísmo, los pobladores pobres organizaban una sociedad minifundista, solidaria, respetuosa de los derechos colectivos, que impulsaban las instituciones de ayuda mutua y apoyo entre familias, dando así origen a costumbres que han caracterizado a los pueblos costeños incontaminados por el "progreso moderno". Eran dos mundos encontrados, dos filosofías distintas que, cobijadas por la formación social colonial, debían inevitablemente encontrarse e influirse mutuamente. (1980, p. 71)

Otro de los rasgos que Fals Borda encuentra entre el campesino "tradicional" costeño es el carácter adaptativo de su cultura a las condiciones ambientales del medio, que se expresan en su fluidez entre los caños, ciénagas, ríos y la tierra firme. Esta adaptabilidad ha constituido un universo tecnológico y simbólico que Fals Borda denomina como *cultura anfibia*. Esta cultura es una herencia de los grupos indígenas regionales, que, en su perspectiva, se opone a los cambios tecnológicos, como la mecanización y la agricultura moderna. Fals Borda usa la adaptación a los ritmos ambientales para explicar la falta de especialización de los campesinos y como factor que dificulta los procesos de titulación de la tierra (Fals Borda, 1980, p. 24b).

Al caracterizar la sociedad costeña en general, Fals Borda relaciona la informalidad, la negación del despotismo y del capitalismo en el comportamiento costeño, por la confluencia de cuatro factores: el primero es el mestizaje producido por una actitud liberal ante la sexualidad por parte de hombres y mujeres. En su perspectiva, la raza cósmica de Vasconcelos encontró una especial realización en la costa colombiana, donde la sangre se renovó permanentemente: "Al compás del amor libre entre miembros de las tres razas principales, con mulatas y mulatos, zambos, cuarterones y tentes-en-el aire, hasta contribuir a la mezcla triétnica que caracteriza al pueblo costeño" (Fals Borda, 1980, p. 151b).

Para Fals, el mestizaje se relaciona directamente con una democracia racial, que influye en el patrón de relaciones sociales, las cuales tienden a ser igualitarias. De igual manera, éste desempeñaría un papel determinante en una forma de relación económica que guarda características similares a las de la economía moral, que ya señalamos, y que para el autor constituye un rasgo cultural positivo:

> Otro importante factor formativo de nuestra cultura es el papel integrador de la parentela. La gran parentela, por supuesto, se formaba y hacía sentir por encima de las diferencias de posición social entre las familias. Así hubiera Hoyos o Ribones a quienes se considera como de

> "oro", "plata", "cobre" u "hojalata", los más pudientes necesitaban muchas veces de los menos para desempeñar oficios necesarios –como la administración de hatos–, o el suministro de oficios diversos a veces degradantes. Y los de hojalata, sin sentirse despreciados, podían entrar lisamente en las casas de los de plata, hacer trueques de platos de comida o pedir prestada la totuma de achiote, tutearse y chancearse con los de arriba y endilgarles sobrenombres. (Fals Borda, 1980, p. 152 b)

En su perspectiva, la poligamia, el concubinato abierto y el compadrazgo contribuyeron a construir una sociedad solidaria social y racialmente. La parentela, tal y como es descrita aquí, funciona como un factor de *atemperamiento* de los conflictos sociales inherentes a las radicales distancias sociales que se dan entre miembros que suponen compartir un mismo origen familiar. La transacción que se produce entre unos miembros de la familia que realizan oficios "a veces degradantes" con los miembros linajudos aparece como un modelo social en el que se naturalizan las asimetrías, en la medida en que se escriben bajo el código moral del parentesco.

El segundo factor de construcción de la democracia racial y social lo ubica en el papel de las fiestas: los bundes, bailes, fandangos o mojigangas que se organizan por cualquier motivo y que, desde tiempos coloniales, implican la participación de todos los sectores sociales. De manera análoga a lo que vimos en el caso de López Michelsen, Santos Calderón y Consuelo Araujonoguera, también para Fals las fiestas y celebraciones:

> Son experiencias sociales directas de nivelación de clases y conductas que forman parte intrínseca de la cultura costeña triétnica y anfibia: por ejemplo, la cumbia como baile viene a ser precisamente una síntesis del aporte musical de las tres razas. (Fals Borda, 1980, p. 156b)

El tercer factor que ayudó a la nivelación social fueron los mecanismos de ascenso de clase y de ayuda a los indigentes, y el último, el peso del contrabando: "que hermanó a todos sin distingo de clase, ligándolos por sus respectivos y vulnerables talones de Aquiles" (Fals Borda, 1980, p. 162a).

Se pueden resaltar dos de las estrategias de Fals Borda para sustentar sus concepciones del mestizaje regional, con sus características de democracia racial y de género, la tendencia al pacifismo o al igualitarismo: la primera es encontrar en el mestizaje herencias que se atribuyen a los grupos indígenas regionales, y la segunda, enfocarse en momentos históricos cuando los sectores sociales regionales habrían desarrollado relaciones autónomas del Estado y de las autoridades. Estos momentos los va ubicando indistintamente en el siglo XVII, XIX o XX, pero en todos los casos analizados resalta el hecho de que los subalternos y las élites llevan a cabo relaciones locales por fuera del Estado, al que caracteriza como una fuerza foránea, opuesta a los intereses locales.

En el cuarto tomo, al ofrecer una explicación de las especificidades de las relaciones de género regionales, Fals Borda hace un largo recorrido histórico, en el que en un momento previo a la reforma borbónica habían confluido dos tradiciones democratizantes de las relaciones de género: por un lado, la tradición indígena Zenú-Urabá, de tipo matrifocal, que había impuesto un matriarcado, donde no habían diferenciaciones entre los sexos y toleraban la "bisexualidad y el incesto como formas naturales de conducta, tal y como ocurría con los primeros egipcios y con los árabes" (Fals Borda, 2000b, p. 35b). Por el otro lado, esta organización: "en la cual no existía el machismo", se encontró con una primera oleada de conquistadores, conformada por:

> Machosolos pobres que, lejos de matar como conquistadores, enamoraron a las indias y aprendieron de ellas el arte de producir y sobrevivir en el nuevo mundo [...] Vivían sin autoridades, empleando la ayuda mutua y el cambio de brazos pues casi no había dinero en efectivo, casándose entre sí primos con primas y gozando con los indios de las libertades casi ilímites. (Fals Borda, 2000c, p. 73)

El disfrute en este paraíso terrenal finalizaría por la abrupta interrupción del Estado borbónico, que trajo:

> A España y a su imperio no sólo la filosofía naturalista y racionalista de la Ilustración y el refuerzo al mercantilismo con la concepción de la

> propiedad privada y el lucro como motores de la nueva sociedad, sino también la Ley Sálica que excluyó a las mujeres de toda sucesión al trono español. (Fals Borda, 2000c, p. 40b)

En la perspectiva de Fals Borda, la intervención del Estado español fue la que hizo que ciertos conquistadores, hasta entonces acomodados y comprensivos con los indígenas, empezaran a explotar a las mujeres y a los hombres nativos, y transformaran "en lascivia y aprovechamiento personal la costumbre ritual zenú de la poliginia", consistente en la entrega de "cocas" (doncellas) que, a partir de ese momento, dejarían de ser mágicos objetos rituales para convertirse en pedestres objetos sexuales (Fals Borda, 2000c, p. 46b). Ante la nueva situación, las mujeres desarrollaron una serie de estrategias de resistencia, dentro de las que sobresalen la unión libre y el *queridazgo*, vestigios del paraíso perdido de la época en que las mujeres libres tenían un manejo autónomo de su sexualidad; y serían el origen de la familia matrilocal. Según Fals Borda:

> La unión libre y el queridazgo de la Costa surgen así, dialécticamente, como otras tantas instituciones básicas de la costeñidad que se basan esta vez en la expectativa de un mayor respeto por la personalidad de la mujer por parte del hombre. Se rigen por una relación simbiótica de beneficio mutuo para la pareja, donde el "varón sabe que de su trato depende tener quien le dé gusto y cuidado". Se ha preservado de esa forma, en parte la matrifocalidad de los zenúes, reforzada por la "ley de vientres" de los africanos traídos como esclavos, y por la importancia de la familia extensa. (Fals Borda, 2000c, p. 48b)

Pero, además de la matrilocalidad, existen en el espacio regional otras expresiones de resistencia cultural, reflejadas en una clara dicotomía entre una cultura elitista y una cultura popular. Esta cultura popular mestiza, que tiene una manifestación muy fuerte en el espacio rural, pervive también en la preferencia de los sectores populares, por las fiestas, mientras los sectores elitistas fundan periódicos y asisten a "conciertos y jaranas de arpa"; y sobrevive, también, en la imposición de ritmos de tiempos distintos al tiempo de trabajo, y en el comunitarismo, como prácticas culturales erigidas en contra de las élites, contra la modernidad y contra el Estado nacional.

La obra de Fals Borda es particularmente interesante, ya que muestra la perspectiva y la contribución de un intelectual de izquierda a un proyecto de mestizaje tardío, que tiene grandes similitudes con el neoindigenismo que surgía al mismo tiempo en Colombia y en otros países de América Latina. Es interesante recordar que los proyectos neoindigenistas que se crean a partir de los años setenta se habían elaborado como retóricas fuertemente antimestizas (Ossio, 1990; Alcina Franch, 1990; Bonfil, 1990)[27] y que los proyectos de mestizaje entre los años veinte y sesenta estuvieron asociados con la conformación de mercados internos nacionales (Mallon, 1995; Grandin, 2004; Bergquist, 1988).

El modelo de mestizaje elaborado por Fals Borda, así como los neoindigenismos, pueden ser identificados dentro de la serie de respuestas que se dan a las crisis de los estados nacionales, por la sobreacumulación del capitalismo central (During, 2000; Harvey, 1990). La obra de Fals Borda crea un proyecto de mestizaje que se ubica en las antípodas de la integración nacional, y constituye, además, una muestra significativa de la problemática relación que muchos intelectuales que se reclamaban de izquierda empiezan a tener con el marxismo.

La obra de Fals Borda también muestra muchos de los límites políticos que tiene la búsqueda de la excepcionalidad cultural o social, como un rasgo del latinoamericanismo que, como ya se señaló, se expresa tanto en la literatura como en la etnografía (Wilson, 1995; Faris, 2002; Taussig, 1987, 1989; Valdez, 2003). Como vimos, a partir del análisis de las obras de Carpentier y Rita Laura Segato, la búsqueda del excepcionalismo latinoamericano ha tenido una gran vigencia durante todo el siglo XX. Por otro lado, una serie de reflexiones, como las de Jameson (1986), Lund (2001), Guha (1997, 1985) y Said (1978, 1983), y de antropólogos como Fabian (1983) y Ferguson (2002), permiten ubicar la reivindicación permanente de ese excepcionalismo dentro de las ansiedades que produce la condición neocolonial, pero, también, como un hecho que afirma las asimetrías internas y consolida el colonialismo interno y externo.

[27] Recordemos que en la selección de Alcina Franch (1990), los trabajos de los neoindigenistas se definen como claramente antimarxistas.

Enfoques como los de Fals Borda presuponen que el tradicionalismo en el que se basa la excepcionalidad regional es una reivindicación permanente de los subalternos y constituye una resistencia al capitalismo. Esta perspectiva esencializa la imagen de los campesinos de la Costa Atlántica colombiana y deja de lado las relaciones entre el tradicionalismo y las condiciones neocoloniales que fueron vigorosamente descritas en novelas como *Cien años de soledad* o en algunas de las etnografías que fueron analizadas en el primer capítulo.

Si recordamos que las élites regionales y los líderes políticos del Partido Liberal han apostado por el refuerzo de los pactos morales atravesados por la costumbre y por una primacía de lo local, resulta insostenible adjudicar a una presencia ilustrada del Estado el origen de las asimetrías y la caída en el mal de la comunidad originariamente bondadosa. Con el material que hemos visto hasta ahora, decir que la cultura política dominante en la Costa Atlántica es una cultura heredera de la ilustración es, por lo menos, una insensatez. La vigorosidad con la que se ha caracterizado a la región como la encarnación viva de un pacto moral entre élites y subalternos, mediante una serie de imágenes sostenidas por una amplia gama de intelectuales y que han sido difundidas en los estratos populares, en las teorías que sostienen el origen del vallenato en las colitas, muestra la apuesta definitiva de las élites tradicionalistas por reforzar las relaciones ancladas en el plano local de la moral y la costumbre.

Fals Borda, en su deseo de encontrar en la costumbre local un espacio alternativo a las deficiencias de la modernidad, mistifica la tradición e inhibe la posibilidad de la crítica y la transformación cultural. En estas imágenes se niega a los subalternos la posibilidad de imaginar un modelo de relaciones políticas distinto al de la tradición y la costumbre. Su texto cae, así, para usar una palabra degradada por el posmodernismo, en el ámbito puro de la ideología, y refuerza, a su pesar, los patrones de la dominación regional articulados en la primacía de los poderes locales. Las implicaciones políticas de las perspectivas culturalistas de Fals se ampliarán en el próximo capítulo, cuando veamos las negociaciones y las respuestas que se ofrecieron a los campesinos de la costa en sus demandas de modernización económica y política.

De igual modo, al comparar el proyecto de mestizaje colombiano con otros proyectos latinoamericanos ocurridos a lo largo del siglo XX,

llama la atención la ocurrencia tardía del caso colombiano. En este sentido, hay que mencionar cómo mientras los proyectos de mestizaje que dominaron la región entre los años veinte y cincuenta estuvieron fuertemente asociados con la integración nacional de tipo populista, en el caso colombiano, una serie de intelectuales construyeron una imagen esencial de los sectores subalternos de la Costa Atlántica, como viviendo, esencialmente, en una temporalidad distinta a la del Estado moderno. La constatación de este modelo de negación de la coetaneidad (Fabian, 1983) permite acentuar uno de los rasgos del tardío proyecto de mestizaje colombiano: mientras las élites modelaron las imágenes de lo regional y lo nacional basados en una serie de esencializaciones culturales sobre los campesinos de la Costa Atlántica, en la práctica, estas imágenes buscaban marginar a esos campesinos de la participación económica y política.

A diferencia de los proyectos sobre mestizaje que tuvieron lugar entre los años veinte y cincuenta, cuando hubo un intento en varios países latinoamericanos de construir un mercado interno; en el caso colombiano, sectores del Partido Liberal promovieron, en la década de los setenta, un nacionalismo que evitaba la integración de los inspiradores de las nuevas imágenes de la nación, los campesinos costeños, a la esfera nacional. El proyecto de mestizaje que hubo en Colombia coincidió con la irrupción del modelo neoliberal, que fue inaugurado durante la administración de López Michelsen, en 1974, y de una serie de narrativas que cuestionaban las pretensiones de integración nacional inherentes a los proyectos de mestizaje precedentes. Una de las grandes paradojas del caso colombiano fue que mientras las élites regionales y nacionales crearon un proyecto de mestizaje que impedía la integración económica y política de los campesinos, éstos desarrollaron la organización política más importante de la historia agraria y llevaron a cabo las mayores movilizaciones sociales a favor de una integración moderna a la nación.

Como veremos en el próximo capítulo de manera detallada, la contradicción entre las aspiraciones de los campesinos y los proyectos de las élites fue un factor definitivo para que la violencia se irrigara con especial virulencia en el contexto rural de la Costa Atlántica colombiana, a partir de la década de 1970. Así, la dominación basada en el localismo y la tradición se expresó vigorosamente en el proyecto paramilitar que se consolidaría en la Costa Atlántica colombiana.

III. LA ASOCIACIÓN NACIONAL DE USUARIOS CAMPESINOS (ANUC): EL CAMPESINADO COSTEÑO ANTE EL CONFLICTO POLÍTICO, LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD

En los anteriores capítulos hemos visto cómo a partir de los años setenta la costa colombiana se convirtió en un lugar privilegiado de creación y difusión de imágenes culturales que impactaron en la identidad nacional. Un factor clave en el reconocimiento del espacio regional de la costa fue el amplio éxito y difusión de la obra de García Márquez, en la medida en que estimuló el orgullo nacionalista y contribuyó a que figuras clave de la política nacional y regional promovieran un acercamiento al Caribe, el escenario biográfico y literario del futuro Nobel de literatura. Vimos, también, cómo teorías que definían a la Costa Atlántica como una región con élites y subalternos propensos a establecer pactos interestamentarios formaron las narrativas que promovieron la música vallenata, asociada directamente con el realismo mágico.

Sin embargo, entre los contenidos de la obra de García Márquez y la promoción de las imágenes regionales hubo una distancia, ya que el proyecto regionalista domesticó los elementos críticos de la obra literaria. En el primer capítulo vimos cómo a través del uso de la metáfora del incesto y mediante el papel de la violencia, la obra *Cien años de soledad* describía críticamente los modos de organización social dominantes, los patrones de identidad de género y problemáticas políticas y económicas de carácter regional y nacional. Entre los elementos críticos encontramos el anacronismo tecnológico de Macondo, comparado con

el desarrollo del capitalismo internacional; el secuestro de la dimensión pública y de las problemáticas de interés nacional, por parte de una escala doméstica viciada por las relaciones propias de una economía moral y por la endogamia.

Igualmente, la novela también nos permite identificar otros factores, como la conflictiva construcción de las identidades de género, la expresión de los conflictos políticos entre liberales y conservadores en la escala doméstica o en el sinsentido existencial que expresan personajes como el coronel Aureliano Buendía. En la novela, también, se desarrollan problemáticas vinculadas con el colonialismo interno, tal y como se describe en el apoyo que el Estado colombiano ofreció a las transnacionales bananeras en un momento en el que se encontraban confrontadas por los obreros agrícolas nacionales que exigían mejores condiciones de vida.

Hemos visto cómo las élites costeñas, especialmente las del Cesar y ciertos estamentos nacionales del Partido Liberal, han promovido una apropiación encomiástica de estas imágenes, por medio de una amplia campaña cultural que terminaría domesticando los elementos críticos de la obra de García Márquez. Amplios sectores de las élites políticas nacionales y regionales vinculadas estrechamente al Partido Liberal promovieron la creación de una serie de imágenes, en las cuales muchos de los elementos de la cultura regional que habían sido descritos críticamente en la obra de García Márquez, asumieron un estatuto de positiva identidad regional.

El proyecto cultural promovió la idea de que la Costa Atlántica era una región proclive al pacifismo, al exaltar la economía moral como distintivo de identidad materializada en un pacto interestamentario, interracial e interclasista, ejemplificado en las leyendas de las colitas que hablan de las uniones sexuales de patrones blancos con mujeres de la servidumbre en los orígenes del vallenato. Encontramos otras descripciones cuando se habla de los habitantes de la costa colombiana como esencialmente proclives al tradicionalismo, a la oralidad, a la magia y al comunitarismo. De igual manera, mientras la novela *Cien años de soledad* describía críticamente el desarraigo del mundo material por parte de las figuras masculinas y las conflictivas relaciones de género en el contexto de las unidades domésticas ampliadas de carácter

matrilocal, vimos cómo textos que se consideran "representativos" de la cultura regional difunden imágenes de la poliginia, por parte de los hombres de las élites, como manifestaciones espontáneas de la identidad cultural de la región.

Dado que el espacio rural y los campesinos de la Costa Atlántica se convirtieron en los motivos privilegiados de estas imágenes culturales, en este capítulo se explorará la posición que éstos tuvieron frente a los proyectos culturales de las élites y su posición frente a las tradiciones regionales, como eje central de estos proyectos. La década de los setenta resulta particularmente importante, ya que estuvo marcada por una movilización agraria regional sin precedentes, y los campesinos crearon una serie de canales por medio de los cuales enunciaron sus posiciones sobre la modernidad y la tradición. Dado el carácter protagónico que tuvieron los sectores de la izquierda en la insurrección campesina, es indispensable ver cómo éstos conceptualizaban a los campesinos y la posición que tuvieron ante las movilizaciones agrarias.

En este capítulo se explorará la conflictiva relación que los campesinos regionales organizados en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) tuvieron tanto con los líderes liberales y conservadores que antagonizaron con los campesinos, como con los sectores de la izquierda que pretendían representarlos. Se pondrá un especial énfasis en el papel que cumplieron las representaciones culturales y políticas de los liberales, conservadores y sectores de la izquierda, en la negativa de las élites a responder las demandas de inclusión a la modernidad regional impulsada por los campesinos. En este contexto, la figura de Orlando Fals Borda fue crucial, ya que tuvo un papel activo en las movilizaciones agrarias, a la vez que fue un gran impulsor de los proyectos culturales.

Entre 1969 y 1974, la ANUC contó con casi un millón de afiliados, llevó por primera vez al plano nacional la presencia política de los campesinos y puso al país a las puertas de una transformación agraria liderada por estamentos populares. Uno de sus objetivos centrales fue introducir formas modernas de relación social en el agro colombiano, que permitieran una participación activa del campesinado en las esferas económica y política. El sector más dinámico dentro de la ANUC fue el campesinado de la Costa Atlántica colombiana, sector que apostó

por una transformación política y económica del modelo regional dominante. Las demandas de la ANUC nos muestran un campesinado activo, deliberativo, interesado en lo nacional y lo estatal, es decir, exhibiendo una serie de características que contradijeron las imágenes que hemos percibido como dominantes del proyecto cultural.

En este contexto, además de la producción intelectual de las élites, encontramos reflexiones sobre el campesinado hechas por intelectuales de izquierda que participaron activamente en los movimientos agrarios. El análisis de este material nos permite ver cómo estos sectores concebían al campesinado, las similitudes y diferencias que tenían con los proyectos de las élites "liberales", y leer algunas de las respuestas que ofrecieron a las demandas políticas y económicas hechas por la ANUC.

Como lo señala Zamosc (1986), el vigoroso crecimiento y el amplio radio de acción política que tuvo la ANUC desde fines de la década de los sesenta terminaron a mediados de los años setenta, cuando la organización enfrentó su virtual desaparición. Esta crisis de la organización vino acompañada de la incorporación de amplios sectores campesinos a las nuevas dinámicas económicas que se crearon por la bonanza de la marihuana y la coca, que, a su vez, radicalizaron los modos más tradicionalistas de relación interestamental en la región. Los conflictos agrarios –y las demandas de modernización lideradas por los campesinos– fueron reprimidos, y se activó un modelo de modernización autoritaria basado en la guerra y la reivindicación de la tradición.

La reactivación del tradicionalismo se ajustó a la nueva situación agraria que se produjo por dos situaciones convergentes. Por un lado, el interés de las élites en vincular el agro colombiano al mercado internacional, por medio de la importación de bienes procesados como abonos y agroquímicos, y de la exportación de ganado y algodón como los rubros más importantes de la Costa Atlántica (ACIA, 1975; Reyes Posada, 1978). Por otro lado, por la expansión de la industria subterránea del narcotráfico, que tuvo un efecto devastador en la ideología promovida por la ANUC e incentivó las lealtades mafiosas radicalmente tradicionalistas que desplazaron las demandas de clase de la organización. Hay que mencionar que varios de los usuarios campesinos se convertirían en jefes de la producción y venta de marihuana y cocaína (Zamosc, 1986, p. 139).

Como veremos más detalladamente, el rescate de formas tradicionalistas como las que impulsaban los liberales era funcional al nuevo modelo, en la medida en que permitía que los campesinos se proletarizaran sin acceder a los beneficios propios de una modernización laboral. El proyecto tradicionalista creó un modo de flexibilización que combinaba el tradicionalismo y la violencia.

Este capítulo explora el papel que desempeñó el proyecto culturalista y las percepciones de la izquierda en el fracaso de la satisfacción de las demandas campesinas. Los proyectos culturales que, como vimos, construyen una serie de imágenes esencialistas de los campesinos, de las élites y de las relaciones entre unos y otras, significaban una apuesta por naturalizar un conjunto de relaciones sociales en el ámbito de las economías morales, como lo describimos en el primer capítulo. Por su parte, la izquierda definía a los campesinos como aliados estratégicos del proletariado para un proyecto a futuro, como era el de la toma del poder. En esta perspectiva, no hubo capacidad de responder a las aspiraciones que los campesinos formularon para resolver problemas del presente, lo que paradójicamente hizo que en muchos casos la izquierda y las élites "liberales" coincidieran en otorgar al campesinado una serie de atributos que contradecían las aspiraciones de modernidad formuladas explícitamente por este sector.

De acuerdo con Grandin (2004), en la década de los sesenta, a causa de la Guerra Fría, la izquierda latinoamericana sufrió un proceso de radicalización. Para ese momento, todas las propuestas de reforma democrática que adelantaron los sectores subalternos del continente fueron fuertemente reprimidas, porque se evaluaban como atentatorias de los intereses norteamericanos. En su análisis, Grandin (2004) sostiene que en diversos momentos del siglo XX la izquierda latinoamericana y la social democracia coincidieron, ya que ambas lograron ampliar la participación de sectores subalternos en los beneficios de la modernidad. Sin embargo, para la década de los años sesenta, las veleidades reformistas fueron abandonadas por la izquierda, pues la represión se agudizó y la opción de la lucha armada cobró gran vigencia. Esta tesis es una de las vías que permiten entender por qué la izquierda colombiana radicalizada expresó una ambigüedad permanente respecto a las demandas de modernización adelantadas por el movimiento campesino.

Por otro lado, la atribución del tradicionalismo a los estamentos populares produjo una especie de asincronía entre las imágenes culturales y los requerimientos de modernización. En este sentido, mientras la exaltación del tradicionalismo colocaba a los campesinos en otra temporalidad (cfr. Fabian, 1983), quisiera mostrar cómo las demandas de la ANUC apuntaban a la solución de problemas del presente, por medio de reclamos sobre éste, situación que creó una continua crisis, que se expresó en la paulatina fragmentación del movimiento campesino.

En el caso específico de la izquierda, las ambigüedades entre el papel adjudicado a los campesinos en los proyectos políticos y las respuestas a sus demandas encontraron una expresión interesante en los debates que se dieron alrededor de lo que se clasificaba como problemas "gremiales" y problemas "políticos". El proyecto político y económico liderado por la ANUC se encontraba en contravía del proyecto culturalista liderado por las élites regionales y representó un dilema que los sectores de izquierda no pudieron resolver, por el lugar que otorgaron a los campesinos en sus agendas y por las coincidencias que tenían, a su pesar, con las élites "liberales".

El análisis detallado de las demandas de la ANUC, en las cuales la reivindicación de la cultura regional es inexistente y donde se acentuó una serie de reivindicaciones modernizantes de tipo económico y político, es interesante, si se tiene en cuenta la amplitud de la campaña cultural que se realizó en torno a la región. Se podría argumentar que el liderazgo que tuvo la izquierda dentro de la ANUC fue un factor que incidió en que los sectores campesinos privilegiaran demandas de clase en vez de demandas de tipo cultural, ya que las perspectivas de clases dominaron los discursos de la izquierda durante los años setenta. Sin embargo, en ese momento había importantes sectores de la izquierda que promovían imágenes sobre el campesinado referidas a problemas de identidad y de cultura regional.

Intelectuales de izquierda como Orlando Fals Borda participaron de manera activa en la organización y en las movilizaciones campesinas, mientras apoyaban sistemáticamente la construcción de un proyecto cultural basado en imágenes de la vida rural de la Costa Atlántica. El sector de Fals Borda fue uno de los más importantes dentro del movimiento y estuvo a punto de liderarlo de manera oficial. Sin embargo,

la documentación escrita elaborada por los campesinos muestra que la incorporación de las imágenes culturales fue asumida por éstos sólo de manera excepcional y marginal. Este fue el caso de los denominados *baluartes*,[1] en los cuales el propio Fals desempeñó un papel protagónico, mientras que en general la ANUC fue tejiendo una estrategia que enfatizaba en demandas económicas y políticas que dejaban de lado lo cultural.

Me interesa explorar la idea de que la defensa de la tradición cultural resultaba incompatible con los reclamos de modernización y que ésta es una posible vía de interpretación del silencio respecto a las demandas culturales, en los pliegos de peticiones del movimiento campesino. Como veremos, las peticiones de la ANUC pueden interpretarse como una crítica a los patrones dominantes de la cultura regional y pueden ser analizados en el mismo rango de crítica cultural que introdujimos a partir del texto *Cien años de soledad* y de la serie de etnografías regionales a las que nos aproximamos en el primer capítulo.

Mientras los campesinos apuntaban a la creación de ciertos universales en su relación con el Estado, las élites políticas y los latifundistas apostaron por la consolidación de los poderes locales y los particularismos regionales. En este sentido, hay unos interrogantes explícitos en este capítulo: ¿es la modernización política y económica sólo una imposición foránea que se hace a los estamentos subalternos en América Latina, como lo sostienen varios autores posmodernos? (Escobar, 1992). ¿Es la modernización sólo una fase persuasiva de un proyecto de modernidad particular de Europa? (Escobar, 1992; Chakrabarty, 1992). ¿Son las particularidades de lo local, de lo cultural y de la identidad las respuestas más legítimas de resistencia por parte de los subalternos ante la modernidad que se supone impuesta desde el exterior? Podremos ver cómo las simplificaciones posmodernas evitan ver los

1 Los *Baluartes de autogestión campesina* fue un modelo de organización creado por los miembros del grupo La Rosca, quienes se inspiraron en la experiencia de organización campesina que se daba en la Yugoslavia socialista y en unas organizaciones impulsadas por el activista Vicente Adamo, quien trabajó intensamente con los campesinos de la Costa Atlántica, en la década de 1920. Los baluartes eran pequeños núcleos campesinos que organizaban la producción y la distribución económica, así como la organización política de manera autogestionaria (Fals Borda 2002a).

elementos emancipatorios que existen tanto en la modernidad como en el humanismo, así como las luchas que han adelantado amplios sectores del capitalismo periférico por lograr una inserción plena a los beneficios de la modernidad.

Al contrastar las demandas de la ANUC con los proyectos culturales que analizamos en el capítulo anterior, podremos rastrear una experiencia en la cual sectores subalternos intentaron construir un tipo de esfera pública plebeya, mediante el uso de ciertas convenciones del quehacer político moderno (cfr. Fraser, 1999; Stephenson, 2002). Cuando hablo de nociones convencionales de la política moderna me refiero, principalmente, a los modos como los campesinos incorporaron en sus propuestas demandas relacionadas con el bien público, opuestas a las prácticas políticas tradicionales de las élites que apoyaron sistemáticamente el afianzamiento de los poderes locales. Me refiero, también, a las demandas de modernización monetaria que apostaban por un modelo de inclusión a los beneficios económicos, lo que se oponía a la consuetudinaria exclusión que han padecido los campesinos y los sectores subalternos de la costa. Finalmente, me refiero a las demandas de inclusión política que se reflejaron en el insistente reclamo que los campesinos hacían tanto al reconocimiento oficial de sus organizaciones y peticiones como a la presencia del Estado.

Estas demandas de inclusión contrastan con la actitud de las élites políticas que abandonaron las pretensiones de reforma agraria que tuvieron lugar a fines de la década de los sesenta y en el decidido apoyo que ofrecieron a soluciones represivas que consolidaron los poderes locales. Las reflexiones de un estudio de caso como el ocurrido en la hacienda Bellacruz, de la familia Marulanda, mostrarán la estrategia represiva que buscaba la eliminación de los componentes modernos de los reclamos campesinos y la manera como el ejercicio de la represión paraestatal afianzó los poderes locales en un proceso creciente, que llegaría hasta el control regional del poder paramilitar en la década de los noventa.

Dentro de las contribuciones teóricas de este capítulo son especialmente útiles las reflexiones que ofrece Ranajit Guha, en sus textos *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1985) y *Dominance Without Hegemony History and Power in Colonial India* (1997). En su

texto de 1985, Guha muestra, a partir del análisis de las insurrecciones anticoloniales de los campesinos de la India, cómo los sectores rurales expresaban deseos de transformación económica y política, pero el peso de la experiencia colonial inhibía una traducción apropiada de los reclamos por parte del aparato colonial, que descontextualizaba y *deshistorizaba* las demandas campesinas.[2]

Se puede decir que las tradiciones coloniales impiden ver las demandas que los sectores subalternos hacen en el presente para cambiar las condiciones de ese presente. Para los funcionarios coloniales, los campesinos eran el depósito de la tradición, y uno de los resultados de esta descontextualización fue la concesión que el Estado colonial hizo a los poderes locales de ejercer las funciones administrativas y punitivas que se suponen patrimonio del Estado. Al conceder sus funciones a los poderes locales, el Estado colonial impidió la creación de un modelo político secular que sobrepasara los localismos y la reivindicación de las particularidades étnicas que caracterizaron el modelo colonial hindú. Según Guha, este formato de traducción de tipo colonial se hereda en los contextos poscoloniales, en los cuales las élites, los académicos y los intelectuales socialistas describen las demandas de transformación y los anhelos de modernidad por parte de los campesinos como resultado de manipulaciones externas.

El análisis de Guha permite ver los procedimientos por medio de los cuales los poderes locales se consolidan, como resultado del desconocimiento que las élites hacen a las demandas campesinas relacionadas con la búsqueda del interés público. De manera coincidente con los hallazgos de Guha, los levantamientos campesinos de la ANUC se llevaron a cabo como acciones públicas distintas al carácter secreto de las acciones criminales, a la vez que promovían formas de conciencia de cambio social, al buscar destruir las condiciones de asimetría y explotación.

2 La descontextualización y la deshistorización de las demandas campesinas por parte de funcionarios e intelectuales coloniales muestran un caso de negación de la coetaneidad análoga, a la que Fabian (1983) atribuye la etnología como empresa intelectual.

Estas reflexiones de Guha (1985) preceden lógicamente a las que haría en *Dominance Without Hegemony History and Power in Colonial India* (1997). En este texto, Guha reflexiona explícitamente sobre el significado de lo universal y lo local, en el contexto colonial y neocolonial, y sobre el contraste entre la hegemonía y el ideal persuasivo que dominan en los sistemas políticos del capitalismo central y la violencia característica de la dominación sin hegemonía que predomina en la periferia. En este texto se explora en las matrices que permiten que las burguesías promuevan de manera simultánea nociones y prácticas sociales de universalidad y ciudadanía en el centro, mientras en las periferias exaltan el particularismo y el tradicionalismo, y ejercen una dominación política donde los instrumentos coercitivos sobrepasan a los elementos persuasivos. Guha muestra cómo en los contextos periféricos las tendencias supuestamente universalistas del capitalismo —libertad, democracia, soberanía— encuentran una barrera que se constituye en condición para la existencia de la propia división entre el centro y la periferia.[3]

El texto de Guha permite explorar en las oposiciones que se encuentran entre las modernidades centrales y periféricas: celebraciones de la democracia en los países del capitalismo central y apoyo a las formas autoritarias en el capitalismo periférico, por parte de los mismos individuos; promoción de la crítica y la innovación en el centro, mientras en las periferias se diseñan ideologías que niegan la crítica social y promueven el tradicionalismo; la construcción de modelos políticos que al amparo de nociones como el *hábeas corpus* en el capitalismo central procura la inviolabilidad de los cuerpos, mientras en las periferias se experimenta una cotidiana vulnerabilidad de los cuerpos de los subalternos, como se ve tanto en el trabajo forzoso, en las medidas punitivas, en los castigos, en el uso precario de la mano de obra, en la violencia política

3 Como sostiene Guha: "¿Cómo puede ser que en India el universalismo fracase en generar una cultura hegemónica como la que construye en su lugar de origen? La respuesta es simple: el colonialismo sólo puede continuar su relación de poder en la India con la condición de que la burguesía fracase en sobrevivir a su propio proyecto universalista" (1997, p. 64). "*How come that in India universalism failed to generate a hegemonic ruling culture like what it had done at home? The answer is, simply, that colonialism could continue as a relation of power in the subcontinent only on the condition that the bourgeoisie should fail to live up to its own universalist project*" (1997, p. 64).

y cotidiana, etc. Es decir, una serie de tensiones que permiten indagar cómo en el capitalismo periférico se produce lo que Guha denomina *dominación sin hegemonía*.[4]

Otra contribución teórica proviene del texto de Spivak *Can the Subaltern Speak?* (1988), que permite analizar los problemáticos intentos de construcción de una esfera política por parte de un estamento subalterno, como el campesinado de la costa norte, aglutinado en torno a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos. Para ver la pertinencia del texto de Spivak, es necesario tener en cuenta que los campesinos de la Costa Atlántica consolidaron sus reclamos políticos a partir de un proceso de institucionalización, que se llevó a cabo tanto en los procedimientos formales y jurídicos necesarios para constituir la estructura organizativa, como sucedió en la serie de encuentros, debates, seminarios, juntas y congresos locales, regionales y nacionales, que intentaban cubrir la mayor población rural posible. Esta formalización también se expresó en la elaboración, distribución y consumo de periódicos de circulación nacional, como *Carta Campesina*, y la publicación de una serie de periódicos locales que representaron un ensayo de construcción de una cultura letrada popular que intentaba publicitar los conflictos campesinos y sacarlos de la esfera moral a la que los recluía el chisme local y el miedo a las represalias.[5]

Mediante las publicaciones, los campesinos buscaban, también, cuestionar los poderes locales y legitimar todas las acciones ejecuta-

4 Desde el mismo prefacio, Guha establece la definición de la dominación sin hegemonía. Al diferenciar el Estado metropolitano y el colonial sostiene: "La diferencia consistió en el hecho de que el Estado metropolitano era hegemónico debido a su propuesta de una dominación basada en una relación de poder, en la que el momento de persuasión sobrepasa la de coerción, mientras el Estado colonial no era hegemónico, con la persuasión sobrepasada por la coerción en su estructura de dominancia" (Guha, 1997, p. xii). "*The different consisted in the fact that the metropolitan state was hegemonic in character with its claim to dominance based on a power relation in which the moment of persuasion outweighed that of coercion, whereas the colonial state was non hegemonic with persuasion outweighed by coercion in its structure of dominance*" (Guha, 1997, p. xii).

5 Los campesinos intentaron crear esta esfera pública por medio de ensayos de creación de una cultura letrada popular, que cuestionaba la hegemonía de una tradición humanista conservadora, que existe tanto en los sectores políticos de la derecha como de la izquierda y que ha hecho de la letra algo alejado de la práctica mundana y de los estamentos populares de América Latina (Rama, 1984; Beverley, 1993).

das contra éstos, como sucedía con las tomas de tierras y las denuncias contra los abusos de los latifundistas locales, ya que estaban convencidos de que éste era un procedimiento que permitía conectar sus intereses al interés general. La relación de sus acciones con el interés general contrasta con la actitud de las élites, a las que describen como sujetos que imponen su interés particular en clara oposición al interés público. La institucionalización de la ANUC y la publicación permanente cuestionaba, también, los efectos prácticos del analfabetismo y de la oralidad, que circunscribía a los espacios locales y a la moralidad una serie de acciones que afectaban el interés general.

Igualmente, la ANUC representó uno de los cuestionamientos más serios a las formas tradicionales de asociación campesina, que, en el caso de Colombia, han estado determinadas por las lógicas clientelares impuestas por el bipartidismo. Como muestra Bagley (1989), las juntas de acción comunal, que fueron las formas de asociación impulsadas por el Estado en las décadas de los cincuenta y sesenta, representaron el modo como los partidos tradicionales intentaron recuperar el clientelismo durante el Frente Nacional. En ese periodo, la población rural iba transitando de la experiencia de la violencia posterior al asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, en 1948, a la nueva expresión de la violencia rural, marcada por los conflictos de clases sacados a la luz por la presencia de los sectores de la izquierda. En este contexto, las juntas de acción comunal buscaban revitalizar el clientelismo y activar las estrategias contrainsurgentes. Por su parte, la ANUC proponía la inauguración de un lenguaje político nuevo entre los estamentos subalternos rurales, por medio de la creación de una organización institucional independiente del clientelismo y mediante la construcción de una esfera pública, tanto en el espacio local y regional como nacional. Los análisis de Spivak son particularmente útiles al abordar el proceso de construcción deliberada de una esfera política opuesta a la costumbre. La construcción de la esfera política autónoma es la que permite a los campesinos descubrir que en la costumbre se fundamenta la dominación tanto moral como física o la dominación sin hegemonía.

Recordemos que Spivak (1988) responde al texto "los intelectuales y el poder" de Michel Foucault y Giles Deleuze (1977), quienes expresaron una serie de reflexiones de gran impacto en las percepciones

posmodernas sobre la política. Foucault y Deleuze (1977) habían cuestionado las relaciones que los intelectuales y los partidos de izquierda, como formas institucionales, pretendían tener como voceros o representantes de los estamentos subordinados en los conflictos de clases. Cuestionaron los supuestos de representación universal de los partidos y, en su lugar, validaron las acciones prácticas de los distintos estamentos sociales en su lucha contra el poder.

De acuerdo con Foucault y Deleuze (1977), las luchas contemporáneas de los sectores subalternos se caracterizan por ser locales y fragmentarias. En contra de las pretensiones de los intelectuales, sostuvieron que las luchas de los sectores subalternos muestran que las prácticas no son puestas en ejecución de las teorías, sino que las prácticas y las teorías son, por igual, acciones: acciones teóricas o acciones prácticas, y sostenían que las luchas contemporáneas demuestran que las masas no necesitan de los intelectuales ni de formas institucionales de representación. Desde su perspectiva, cada teoría surge en el contexto de cada lucha parcial, por lo que resulta totalmente indiferente la pretensión de hablar por los otros o de pretender la existencia de teorías capaces de representar a otros. En síntesis, para Foucault y Deleuze (1977), el elemento de emancipación real de las luchas de los subalternos es aquel que se desarrolla por fuera de las macroestructuras políticas y se expresa en el campo de las acciones puras.

El aporte más significativo del artículo de Spivak (1988) es su propuesta de llevar el razonamiento de Foucault y Deleuze (1977) al campo de las teorías del lenguaje, y, a partir de ahí, ver las consecuencias políticas que estas teorías tienen en contextos neocoloniales. En su argumentación, Spivak considera la necesidad de reintroducir un análisis del lenguaje y la representación. Para ella, Foucault y Deleuze pretenden romper las diferencias que existen entre las acciones de los trabajadores y las formas como estas acciones se representan, a partir de una revalorización del *positivismo* y de la noción de lo *real*, entendido como las *acciones puras ejecutadas por los dominados*.

Spivak considera que en la posición de Foucault y Deleuze se esconde un viejo debate sobre las distintas percepciones acerca de la representación y la retórica, como tropologías y como modos de persuasión. Según Spivak, Deleuze y Foucault caen en una especie de

esencialismo utópico, al suponer que en las simples manifestaciones de los subalternos ya se hace explícito su lenguaje y sus intenciones políticas. Para Spivak, por el contrario, hay que establecer una diferenciación entre los elementos sustantivos —lo que ella denomina los elementos tropológicos— y los elementos persuasivos del lenguaje. Esto conduce a sostener que la simple expresión descriptiva de un sector social no es garantía automática de su expresión política, sino que una expresión política presupone una intencionalidad distinta a la mera representación y también la creación de un nuevo código lingüístico que busque persuadir. El ámbito político presupone el reconocimiento de un grado de abstracción lingüística diferente al de la mera acción empírica de los sujetos.[6] Es en este ámbito de la política donde Spivak considera que, una vez se posiciona el subalterno, deja de hablar como un subalterno y empieza a hablar como un sujeto político.

Reflexiones como las de Spivak (1988), de manera similar a las de Edward Said (1978, 1983), así como otras reflexiones que se han hecho desde América Latina (cfr. Coronel, 2003; Hopenhayn, 1995; Lechner, 1995), permiten pensar en el humanismo y en la política en contextos periféricos, lo que es especialmente pertinente cuando los posmodernismos, junto con el neoliberalismo, declararon una batalla contra el Estado, contra los partidos políticos y contra el Estado nación. Las reflexiones de Spivak ayudarán a mostrar cómo la ANUC de manera intencional se propuso la creación de un código lingüístico nuevo, que, en muchos casos, se oponía punto por punto a las acciones cotidianas que se dan en el campo de la cultura regional dominante. La innovación política de la ANUC consistió en la construcción de un espacio institucional que permitía exponer las problemáticas campesinas regionales y nacionales en una estructura diferente al espacio doméstico, cotidiano y local, como espacio preferido por las élites.

Tanto las reflexiones de Spivak, como las de Guha, también son pertinentes para ver las relaciones entre la ANUC, los partidos de izquierda, las representaciones intelectuales de las movilizaciones campesinas, y para analizar el argumento persuasivo de las autoridades

[6] Puntos análogos se encuentran en la reflexión de Althusser (1977) y Laclau y Mouffe (1987).

políticas y policiales, para quienes los levantamientos campesinos no surgen por demandas de necesidades propias del sector, sino por manipulaciones de agentes externos.

Otra contribución en el presente trabajo proviene del texto *Peasant and Nation* (1995), de Florencia E. Mallon, quien se propuso demostrar el desarrollo de una conciencia nacional entre los campesinos, a partir de las respuestas que éstos ofrecieron en Perú y México cuando fueron convocados a formar parte de las milicias en contextos de guerras internacionales o ante amenazas de invasión. Para esto, acude a lo que denomina la *historia desde abajo*, viendo cómo en ambos casos las promesas universales de democracia que movilizaban a los subalternos se activaron ante la amenaza de la presencia de ejércitos extranjeros. En este texto, Mallon (1995) muestra, igualmente, los modos contrastantes en los que los estados incorporan la figura de los campesinos en la construcción de la idea de nación. Mientras en el caso de México, la incorporación de la imagen de los campesinos en la idea de la nación se consolidó en el contexto de la revolución mexicana, en el caso del Perú, el rechazo a las imágenes campesinas en la nación ha conducido a una más frágil y tumultuosa relación entre lo subalterno y lo nacional, con evidentes implicaciones políticas en la débil construcción del Estado nacional.

Las reflexiones de Mallon son importantes para mostrar cómo las luchas de los campesinos colombianos aglutinados en torno a la ANUC no sólo incorporaban problemas concernientes a lo público, sino que, también, hacían referencia a la dimensión nacional. Como veremos, fueron el Estado y los poderes locales los que se encargaron de quitar el significado nacional y público de la protesta campesina y los que la redujeron a la escala local y al tradicionalismo.

La izquierda y el campesinado: ambigüedades ante lo gremial y lo político

En la década de los setenta, la izquierda colombiana evaluó la temática agraria y construyó sus imágenes sobre el campesinado, en medio de un acalorado debate, en el que cada movimiento o partido ponía en juego su estrategia de acceso al poder. Como ya dijimos, en las

discusiones sobresalían los análisis sobre las demandas gremiales y sobre los objetivos a más largo plazo relacionados con la toma del poder, es decir, los que se consideraban como objetivos políticos. El otro aspecto central de los debates era la definición de las economías latinoamericanas, que para unos sectores era una sociedad feudal o semifeudal y, para otros, una sociedad capitalista (cfr. Stern, 1993).

La posición que se tenía en torno al modelo económico dominante definía el papel que se le asignaba al campesinado en el proyecto político, y las discusiones se expresaban, también, en ácidos calificativos de unos movimientos a otros como reformistas. Sin embargo, más allá de las simplificaciones y caricaturizaciones asociadas con estos debates, en ellos se sintetizaban las reflexiones sobre la modernidad y la dependencia, como puntos de reflexión y debate que habían tenido un importante recorrido en la historia intelectual de la izquierda latinoamericana del siglo XX. En la medida en que los partidos y los movimientos expresaban sus posiciones en las distintas esferas en las que se llevaban a cabo las discusiones dentro de la ANUC, ésta fue, también, una plataforma desde la cual los campesinos se involucraron activamente a esas reflexiones y a las que contribuyeron de manera decidida.

En una síntesis muy útil sobre estos debates, Stern (1993) muestra cómo la caracterización de América Latina como una economía feudal cuenta con una larga trayectoria intelectual, que incluye investigadores como José Carlos Mariátegui (1982) y Leslie B. Simpson (1977), en los años veinte; Gilberto Freyre (1958), George McBride (1971), Rodolfo Puiggrós (1948), Silvio Zavala (1953), en los años treinta; Francois Chevalier (1963) y Jacques Lambert (1963), en los cincuenta y sesenta; mientras las investigaciones que han apoyado el paradigma del capitalismo incluyen, entre otras, investigaciones desde los años cuarenta, realizadas por Sergio Bagú (1969), Jan Bazant (1975) y Prado Caio Jr. (1986). El énfasis en la caracterización de las sociedades como capitalistas destaca el giro empresarial y la búsqueda de la ganancia en las actividades económicas en América Latina desde el periodo colonial, y analiza el papel que cumplió como proveedor de materias primas, lo cual fue clave en la generación de un excedente que sentó las bases del capitalismo internacional moderno. Stern muestra cómo este debate tenía pertinencia en un momento en el que surgieron las primeras críticas a las teorías de

las ventajas comparativas que se le adjudicaban a América Latina en el comercio internacional, como una de las tesis centrales de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).[7]

En los partidos y movimientos, las divisiones se dieron entre quienes apoyaban la necesidad de transformar América Latina por medio de una revolución burguesa que sacara al continente del dominio feudal y una izquierda que establecía que el papel que ocupaba América Latina en la división internacional del capitalismo era lo que permitía explicar la subordinación continental, y la existencia en su seno de estructuras aparentemente anacrónicas. El debate tomaría un gran vigor desde la década de los setenta, en trabajos de autores como Andre Gunder Frank (1978), Ernesto Laclau (1986), Paul Swezy (1977), Cardoso y Faleto (1969), Assadourian (1975), entre otros (Stern, 1993).

En este sentido, las perspectivas de los sectores de izquierda que participaron en la organización y funcionamiento de la ANUC son clave para analizar el rumbo que tomaron los acontecimientos en los levantamientos campesinos. La primera gran oleada de intelectuales de izquierda que participó en la constitución de la ANUC estaba formada por los organizadores y ejecutores de los cursos de capacitación realizados por el Instituto Interamericano para las Ciencias Agrícolas y la Reforma Agraria.

En una entrevista ofrecida a Zamosc (1986), Víctor Calle describe cómo en los cursos se implementaban ideas de Pablo Freire, de la *teología de la liberación*, y se incluían los debates en boga de la izquierda latinoamericana, mientras otro entrevistado describe el papel que cumplían los estudiantes universitarios colombianos al llevar las discusiones a los campesinos. Estos intelectuales hicieron su presencia en el primer congreso campesino en el que se constituiría la ANUC, el 7 de julio de 1970, en un acto que fue formalmente inaugurado por el presidente Carlos Lleras Restrepo, quien estaba en las postrimerías de su mandato.

7 Las ventajas comparativas hablaban de la posibilidad de aprovechar el precio reducido de las materias primas y de la mano de obra en las economías de los países, para generar una vinculación más competitiva a la economía internacional. Veremos en detalle las implicaciones de esta teoría durante el gobierno de López Michelsen.

La primera fase terminó prontamente, cuando los funcionarios fueron despedidos al iniciarse el fin de la oleada reformista y sus puestos fueron ocupados por militantes izquierdistas sin apoyo oficial y sin recursos económicos, ya que una de las primeras medidas de la administración Pastrana (1970-1974) fue romper los nexos financieros entre la ANUC y el Estado colombiano. Como veremos, esto causó una serie de reflexiones y acalorados debates sobre el problema del acceso a los recursos financieros, un asunto fundamental para la supervivencia de una organización contrahegemónica y del tamaño que había adquirido la ANUC, que llegó a tener casi un millón de afiliados. Las reflexiones de la izquierda se produjeron en un momento en el que dentro de la ANUC se combinaba la radicalización de la lucha política, el distanciamiento respecto al Estado, y cuando empezaban a surgir las tensiones entre el reformismo y la revolución. Al analizar las relaciones entre las demandas gremiales y las demandas políticas, veremos cómo produjo una especie de colisión, que repercutiría en el fin de la organización campesina.

Ante el abandono del reformismo por parte del Estado y el aumento de la represión, la ANUC sufre un proceso de radicalización. En este momento trabajaban con la organización de manera conjunta el Bloque Socialista, de tendencia trotskista, y el Partido Comunista de Colombia, que contribuyeron en la elaboración de los primeros documentos en los que se describe una situación que parecía preinsurreccional. En junio de 1971, Hernán Jaramillo Ocampo, un decidido opositor a la reforma agraria, ocupó el cargo de ministro de Agricultura, y una radicalizada ANUC formuló la primera plataforma ideológica en la que declaraba la realización de:

> Una reforma agraria masiva y rápida, basada en la expropiación de la gran propiedad terrateniente; el establecimiento de límites máximos de extensión a la propiedad privada de la tierra; el apoyo a la cooperativización de los campesinos; respeto a los pequeños y medianos productores individuales; la liquidación de las formas de trabajo precapitalista; la nacionalización del crédito y de las importaciones de maquinarias e insumos agropecuarios; la elevación del salario mínimo rural y el establecimiento de la jornada rural de 8 horas; la protección de las comunidades indígenas. (ANUC, citada en Mondragón, 2002)

Posteriormente, la IV junta directiva aprobó, en agosto de 1971, el 'Primer mandato campesino', con una activa participación del Bloque Socialista y con la colaboración del Partido Comunista y del Partido Comunista Marxista Leninista (ANUC, citada en Mondragón, 2002). El mandato, elaborado desde una evaluación política que suponía un estado de insurrección prerrevolucionaria, proponía la implementación de una serie de medidas socialistas y reformistas en el agro colombiano, que se expresaron en la consigna de *Tierra sin patronos*. Por ejemplo, en los artículos relativos a la adquisición de las tierras, se establecía que la expropiación era la única medida aceptable y proponían presionar para que se reconocieran como de utilidad social las grandes propiedades latifundistas, que se legitimara la expropiación, y, dado que muchos propietarios tenían tierras en distintos sitios, proponían que se consideraran como una sola propiedad los distintos predios que pertenecieran a una misma persona natural o jurídica. Igualmente, proponían que la expropiación se hiciera sin costos para los ejecutores, que se prohibiera la constitución de empresas comunitarias distintas a las campesinas[8] y que se les ofreciera a los ex propietarios el acceso a cantidades de tierra similares a las que tendrían las cooperativas de autogestión campesina; esta era la forma de propiedad que más se apoyaba en el documento.

Estas medidas, evidentemente socialistas, se combinaban con otras más "reformistas", como la que pedía dar la debida protección al pequeño y mediano campesino, para eliminar los desahucios que resultaban de la acción de los prestamistas y usureros. También, se pedían inversiones estatales para desarrollar la reforma agraria, la implementación de programas sociales y el establecimiento de centros de investigación y asistencia técnica para campesinos y cooperativas.

[8] Este énfasis del mandato se justificaba en que una de las propuestas del gremio de los grandes propietarios, la Sociedad de Agricultores de Colombia (SAC), apoyaba en ese momento la creación de empresas comunitarias por parte de familias reunidas en cooperativas, en tierras que fueran de propiedad del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora). Se crearon 177 empresas comunitarias, pero la mayoría fracasaron por el costo de los créditos, la pequeña cantidad y la mala calidad de las tierras, así como por el desestímulo de no ser propietarios de la tierra que trabajaban (Perry, 1983, p. 19).

La influencia del Bloque Socialista se fue diluyendo, en la medida en que este grupo enfocaba su trabajo, principalmente, en pequeños círculos urbanos de intelectuales, estudiantes y obreros, mientras que la ANUC, al apoyar posiciones abstencionistas en las elecciones, confirmó un distanciamiento con el Partido Comunista, que se venía dando como resultado de la eficiente labor organizativa de los maoístas. Así, de acuerdo con Zamosc (1986), mientras el Bloque Socialista se perfilaba como un grupo de consejeros externos de presencia apenas esporádica en las zonas agrarias, los grupos marxistas-leninistas (maoístas) implementaron en el campo una continua y profunda línea de reflexión y acción que se inspiraba en dos fuentes: en primer lugar, en las tres enseñanzas de Mao, la pureza proletaria, la disciplina absoluta y el amor al pueblo, y, en segundo lugar, en la convicción de que mientras los militantes debían abandonar todo para ir a entregarse a la causa campesina, a la vez debían controlar firmemente las "tendencias pequeñoburguesas del campesinado", para evitar que cultivaran más allá de los niveles de subsistencia. En sus zonas de mayor influencia prohibían el contacto de los campesinos con instituciones agrícolas, a la vez que dictaban los patrones de consumo y los detalles de la vida diaria, como el tipo de ropa que deberían utilizar y el tipo de programas radiales que deberían oír (Zamosc, 1986, pp. 114-116).

Los maoístas habían consolidado cierta hegemonía dentro de la organización, como se reveló en el segundo congreso llevado a cabo en una pequeña ciudad del Caribe, Sincelejo, en julio de 1972. En un contexto en el que las distancias entre los maoístas y el Partido Comunista se habían radicalizado, la ANUC seguía las pautas del maoísmo cuando definía el *imperialismo soviético* como un enemigo tan importante como el *imperialismo norteamericano*, y el agro colombiano, como feudal o semifeudal. De igual manera, la consigna apoyada por los trotskistas, *Tierra sin patronos*, fue duramente criticada durante el congreso de Sincelejo, bajo el argumento de que estaba basada en un supuesto sin fundamento, y fue reemplazada por la consigna *La tierra para el que la trabaja*, más acorde con la teoría de la revolución por etapas apoyada por los maoístas. Sin embargo, el tono gremial que podía haber tenido la consigna era limitado, por el tipo de ética en contra de la individualidad y contra la acumulación que practicaban los maoístas. En este

sentido, se entiende que si bien las distintas tendencias maoístas formaban el grupo político más influyente dentro de la ANUC, las relaciones entre los grupos estuvieron marcadas por grandes tensiones.

Dentro de la ANUC hubo un influyente sector que luchaba por lograr una autonomía de los grupos de izquierda, incluido el maoísmo, así como por discutir problemáticas relacionadas con las necesidades más urgentes y específicas de los distintos sectores campesinos que formaban la organización. Uno de los escenarios en los que se expresaron de manera más visible las conflictivas relaciones entre la ANUC y los partidos y movimientos de izquierda fue durante el tercer congreso nacional de la organización, que se celebró en Bogotá, en agosto de 1974. Este evento vino acompañado de la mayor concentración de campesinos en Bogotá y de la demostración política más importante de la ANUC. Sin embargo, el congreso estuvo completamente ensombrecido por las divisiones que se estaban dando dentro de la organización y que señalaban las pujas entre distintos sectores de la izquierda, entre los que se incluía el sector de Fals Borda, los distintos grupos maoístas y el Partido Comunista. Por su parte, la revista *Alternativa* abrió un debate en el que sus análisis editoriales de las posiciones de la ANUC criticaban el modo como el comité ejecutivo caracterizaba como feudal la situación del país y las políticas agrarias del gobierno de López. La misma revista había sufrido un impacto de las divisiones de la izquierda, cuando, al inicio de 1975, se había producido la escisión liderada por el grupo La Rosca y Fals Borda, quienes fundarían *Alternativa del Pueblo*.

Quizá el eje más importante de las discusiones del tercer congreso fue el financiamiento de la organización, que condujo a discusiones entre los grupos sobre el problema gremial, que era, sin duda, el factor de mayor capacidad de convocatoria de la ANUC. La delegación de Antioquia, dirigida por una fracción maoísta, la Liga Marxista Leninista, había criticado las tendencias de la ANUC a aislarse del movimiento obrero, a las que calificaba de dar muestras de "anarcosindicalismo". En rigor, esto constituía una crítica al excesivo peso que el ejecutivo había dado a las demandas gremiales en contra de lo que la delegación concebía como lo político, a la vez que criticaba el acceso a fuentes externas de financiamiento.

La idea de la construcción del socialismo aquí y ahora por medio de los baluartes era, en rigor, una forma de intentar superar el meollo que significaba la diferenciación entre los reclamos gremialistas y las luchas políticas. Los campesinos otorgaban un gran peso a los reclamos "gremialistas", y si bien se había venido dando un proceso de concientización política, éstos permanentemente ponían reparos a la falta de sentido que encontraban en las discusiones impulsadas por la izquierda.

Sin embargo, hay que señalar que la ANUC se venía distanciando de Fals Borda, como se evidenció durante y luego del tercer congreso. En respuesta al debate agrario que había convocado la revista *Alternativa*, en una comunicación firmada por Antonio Poveda, secretario ejecutivo de la ANUC, se rechazaba la afirmación de que había sectores de la ANUC interesados en la creación de un partido agrario y en contra de los baluartes de Fals Borda: "queremos aclarar que las tomas de tierras no las realizamos para hacer experimentos socialistas, ni porque creamos que el problema de la tierra puede ir resolviéndose 'poco a poco' con recuperaciones de tierras" (*Alternativa*, 1974, octubre-noviembre, p. 23). También decía que las tomas de tierras buscaban relacionar el movimiento campesino con los obreros y el pueblo en general para una lucha a mayor escala.

A pesar de las afirmaciones de Antonio Poveda, las distancias con Fals Borda parecían tener otras razones, ya que influyentes sectores de la ANUC sí venían proponiendo la conformación de un partido agrario, y dentro de la organización pesaban mucho los intereses de los pequeños y medianos propietarios. Como veremos, en sentido estricto, los intereses de estos sectores no compatibilizaban con el puritanismo ascético de los maoístas, ni con las penalizaciones a la individualidad de Fals Borda.

Otro de los sectores con los cuales la ANUC mantuvo una permanente polémica fue con los socialistas que plegaban a las tesis de que en el agro colombiano se estaba dando un agudo proceso de capitalización. Estas corrientes se expresaban de manera casi oficial en la revista *Alternativa*, en una serie de artículos editoriales sin firma, que evaluaban la posición de la ANUC sobre lo agrario por medio de sus documentos, pronunciamientos, congresos y juntas. En un análisis que hacía

Alternativa sobre la XII Junta Nacional de la ANUC, que se había llevado a cabo en marzo de 1975 y en la que se había reflexionado sobre la Ley de Aparcería,[9] recién aprobada en el gobierno de López Michelsen, el editorialista rechazaba la definición de la ley como una legalización de la servidumbre y una apertura a la explotación feudal y semifeudal. Según el editorialista, la Ley de Aparcería:

> No ha sido ni es una relación de producción feudal, ni implica servidumbre [...] Lo que veremos no será un retroceso en el desarrollo de la agricultura, sino la aceleración del proceso de capitalización y proletarización del campo. Este resultado exige claridad de análisis y claridad de miras políticas. (*Alternativa*, 1975, abril, p. 21)

Y preguntaba respecto a la ANUC: "¿No se estará cayendo en la política de estimular ante todo la constitución de pequeños propietarios independientes?" (*Alternativa*, 1975, abril, p. 21).

Análisis similares se hicieron sobre las conclusiones de la XIII Junta Nacional que se había reunido en Cartagena entre el 31 de agosto y el 4 de septiembre de 1976. En el editorial "¿Hacia dónde va la ANUC?" se decía que la organización enfrentaba un desafío político que la obligaba a "escoger entre el liberalismo y el socialismo", ya que estaba dando prioridad a las alianzas con los campesinos ricos, al relegar a un segundo plano la lucha por la tierra y al enfocar las demandas hacia los créditos, el mercadeo y los servicios (*Alternativa*, 1976, agosto-septiembre, p. 16).

Haciendo eco de una evaluación hecha por distintos sectores, se acusaba al comité ejecutivo de adelantar una lucha gremialista y de menospreciar la alianza con el proletariado. El argumento principal era que el proyecto de López Michelsen radicalizaba la proletarización en el campo y obligaba a la ANUC a definir su alianza con el proletariado y a lanzarse a la toma del poder o a quedar atrapada en el reformismo liberal.

---

[9] Ley que intentaba reglamentar el acceso, por parte de los campesinos, a pequeños terrenos adyacentes a las propiedades de los terratenientes. Un análisis detallado de la ley se hará en el próximo acápite.

De acuerdo con otro editorial que se publicó sobre la XIII Junta, en el comité ejecutivo de la ANUC había dos tendencias, una representada por Víctor Pastrana, campesino del Caquetá, quien apoyaba la tesis de que el programa agrario de López Michelsen representaba una proletarización del campesinado y urgía volver a impulsar la lucha por la tierra y conformar las alianzas con el proletariado; mientras, por el otro lado, había una tendencia más *reformista, agrarista y gremialista*, representada por el campesino costeño Froilán Rivera. Sin embargo, en las respuestas que enviaba el ejecutivo alrededor del debate agrario, los dos dirigentes coincidían permanentemente en señalar la ausencia de una *vanguardia proletaria* a la que pudiera aliarse el campesinado. Para la ANUC: "La experiencia de limitarnos a estrechar relaciones solamente a nivel de las directivas sindicales, cuando éstas no representan un movimiento vivo de bases obreras, no le ha dejado a nadie resultados positivos" (*Alternativa*, 1974, octubre-noviembre, p. 23).

La ANUC sostenía que el énfasis puesto por los editorialistas de *Alternativa* en el tema de las alianzas era una forma de evadir la evaluación de las acciones concretas que estaba haciendo la organización campesina y el significado político de dichas acciones. Mientras la ANUC manejaba una noción en la cual la política se podía definir como la evaluación permanente en la organización de los efectos concretos que producía la lucha campesina, muchos de los partidos y movimientos de izquierda definían la política como la implementación de la agenda que los partidos o movimientos habían desarrollado, de acuerdo con el modo como caracterizaban la sociedad, y, en consecuencia, al tipo de alianzas que deberían establecer los sectores subalternos.

Para la ANUC, la política era un foro permanente sostenido de manera institucional por la organización. En este foro, la movilización agraria obligaba a reflexionar, entre otras cosas, en la pérdida del poder de los terratenientes en ciertas regiones, en el problema de las estructuras nacionales e internacionales, en las denuncias de las injusticias regionales y locales, así como en el mejoramiento de las condiciones laborales y la agudización de las contradicciones entre campesinos y terratenientes, lo cual tenía un impacto en la dimensión estatal y regional. En este panorama y ante la ausencia de una vanguardia, los sectores de

la ANUC invitaban a reflexionar sobre el quehacer político en un esquema distinto al del permanente debate sobre la caracterización de la sociedad y las alianzas, como temas que discutían reiterativamente los partidos y movimientos de la izquierda (*Alternativa*, 1974-1975, diciembre-enero, pp. 33-34).

En el caso del Partido Comunista, éste mantuvo una pugna permanente con la organización, con excepción, quizá, del periodo embrionario de la ANUC. Los comunistas justificaban la realización de una reforma agraria en una serie de razones que permitirían pensar en una proximidad entre ellos y la organización, ya que ambos otorgaban un gran peso a lo gremial. Así, decían los comunistas, que ellos apoyaban la realización de una reforma agraria que permitiera:

> Resolver una serie de otros problemas importantes del desarrollo económico, social y político, tales como la elevación sensible de la producción agrícola para abaratar la alimentación, proporcionar las materias primas para la industrialización, eliminar la deuda exterior que se acentúa con la importación de excedentes agrícolas norteamericanos y liquidar a la clase social que es el puntal de apoyo más eficaz para el dominio imperialista yanqui: los grandes terratenientes y latifundistas. (*Alternativa*, 1974, diciembre, p. 35)

Sin embargo, justificaban su distancia de la ANUC a partir de un argumento que nuevamente remite al problema de la diferencia de lo gremial y lo político. Para los comunistas, la ANUC era contraria al espíritu de clases que ellos apoyaban y era responsable de difundir entre los campesinos influencias burguesas y pequeñoburguesas. Así, sostenían:

> A los comunistas no se nos puede ubicar y definir a partir de las líneas que existen en el movimiento de usuarios campesinos. De principio nuestra posición se encamina a desarrollar la conciencia de clase y la organización independiente, combativa y de masas en los diferentes sectores populares, para poder substraerlos de las influencias burguesas y pequeño-burguesas que obstaculizan la concientización. (*Alternativa*, 1974, diciembre, p. 35)

Las contradicciones entre la ANUC y el Partido Comunista fueron permanentes y se manifestaron de manera creciente en los llamados que hacía la organización campesina contra lo que denominaba el *social imperialismo soviético*, cuya entrada al país atribuía al Partido Comunista. Por su lado, el Partido Comunista acusaba permanentemente a la ANUC de ser una institución al servicio de los terratenientes, al argumentar que las tomas de las tierras servían para que éstos las vendieran a buenos precios al Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA). Igualmente, hizo todo lo posible por crear una organización campesina paralela, como fue la Federación Nacional Sindical Agraria (FENSA), y aspiraba a que formara parte de la Confederación Sindical de Trabajadores de Colombia (CSTC), dirigida por los comunistas.

Las tensiones entre la ANUC y la mayoría de sectores de la izquierda se hicieron patentes en el cuarto congreso de la ANUC, realizado en la vereda Tomala, en el Departamento de Sucre, en febrero de 1977, cuando las disputas se expresaron en los más agrios tonos. La elección de esta zona alejada fue interpretada por sectores de la izquierda como un hecho que señalaba explícitamente el interés de la ANUC de manipular el congreso, de cara a constituir el partido agrarista. La ANUC, por su parte, hizo un despliegue previo al congreso, donde justificaba la elección de la zona al rememorar una serie de importantes conflictos por tierras que se habían llevado allí contra el terrateniente Gallino Vargas. Por otro lado, era evidente que el comité ejecutivo de la ANUC estaba también interesado en garantizar unas condiciones de seguridad para los participantes, principalmente por el tono de las amenazas que habían recibido de algunos sectores maoístas. El Partido Comunista de Colombia (marxista leninista) había publicado en el periódico *Liberación* el siguiente anuncio:

> El PC de C (ML), llama a las masas obreras, campesinas, estudiantes, magisteriales, intelectuales revolucionarios, a hacerse presentes masivamente en Tomala. No importa cuántos sacrificios sean necesarios. Las masas demostrarán a los oportunistas del comité ejecutivo de ANUC que el congreso de los campesinos lo puede ordenar el Imperialismo Yanqui y el Socialimperialismo Soviético y la oligarquía ponerlo a donde sea y allí irán las masas explotadas. Donde quiera que se escondan las masas los sacarán y aplastarán como ratas asquerosas [...] repetimos: Los oportunistas se equivocaron una vez más porque el 4º Congreso Campesino de ANUC será tomado masivamente. (*Carta Campesina*, 1977, p. 4)

En pleno congreso, la *tendencia marxista leninista-maoísta* había leído un comunicado en el que acusaba a la ANUC de populismo y de apoliticismo, ya que promovía la idea de que el campesinado dirigiría el proceso revolucionario. La ANUC respondió que este movimiento no tenía en cuenta que las aspiraciones máximas del campesinado son "democráticas-revolucionarias", y que si estas luchas eran socialistas o no se determinaría no por la acción campesina, sino por la capacidad que tuvieran los sectores obreros de insertar las demandas campesinas en la lucha de clases. Mientras, por el contrario, la Liga Marxista Leninista les acusaba de haber desviado los objetivos gremiales de la organización a objetivos políticos, ante lo cual la ANUC se preguntaba:

> Es que acaso para desarrollar la lucha por la tierra y la libertad, los campesinos no necesitan de sólidas organizaciones de masas que los coloquen en condiciones de enfrentar al sistema gamonal de los terratenientes.
>
> ¿O será que los terratenientes dócilmente y desde arriba, tomarán medidas que colmen las aspiraciones del campesinado? (*Carta Campesina*, 1977, p. 2)

A partir del cuarto congreso, realizado en febrero de 1977, la ANUC consiguió una mayor autonomía de la izquierda, al precio de perder visibilidad e importancia en la escena política nacional. Como veremos, este proceso vino acompañado de la consolidación del modelo capitalista de tipo neoliberal en el agro nacional y regional (cfr. Zamosc, 1986), modelo económico que combina perfectamente formas de desarrollismo capitalista y, a la vez, refuerza las formas más tradicionalistas de producción. En el caso de la costa, esta oleada del capitalismo se apoyó en el fortalecimiento de las estructuras más tradicionalistas, ya que permitían internacionalizar la economía agraria, mediante la

implementación de la teoría de las ventajas comparativas, que significaban llanamente un proceso de proletarización sin beneficios laborales y salariales para los campesinos. En el próximo acápite veremos las implicaciones que tuvo esta teoría económica apoyada por López Michelsen en su relación con el movimiento agrario campesino.

La ANUC había puesto un fuerte acento en la solución de los problemas de un amplio sector agrario, que incluía campesinos sin tierra, pequeños y medianos propietarios, así como a sectores del proletariado agrícola. Para la organización, estas reivindicaciones eran acciones políticas, porque se dirigían a cambiar las condiciones tradicionales de existencia de los sectores rurales. La ANUC enfatizaba que sus acciones venían acompañadas de foros permanentes de discusión en los que se hacía educación política y relacionaban la lucha de los campesinos con un concepto más amplio de transformación social, así no hubieran estado convencidos de que existiera alguna vanguardia obrera a la que podían plegarse como aliados.

Como vemos, la noción de política para la organización controvertía permanentemente la definición que asumían los partidos o movimientos de izquierda. Para la ANUC, la política resultaba de las acciones concretas de los campesinos que apuntaban a cambiar las condiciones generales de vida de los subalternos, así como de un permanente proceso de reflexión y discusión institucionalizada en la organización. Para los partidos y movimientos de izquierda, la política se reducía, principalmente, a la correcta o incorrecta aplicación de una agenda enfocada hacia la toma del poder. Esta agenda se elaboraba a partir de una evaluación del modelo dominante en las relaciones sociales, lo que determinaba las clases sociales, las alianzas y las posiciones que tendrían las clases en las alianzas, así como las discusiones sobre los métodos de acceso al poder; es decir, si se privilegiaban las formas parlamentarias o la violencia insurreccional.

La ANUC tenía una posición menos escéptica que la izquierda respecto a la posibilidad de utilizar los pocos recursos que ofrecía una democracia restringida para conseguir una participación más igualitaria dentro de la tardía modernidad nacional. Por su lado, la izquierda mantenía una posición ambigua ante estas demandas. En el caso de Fals Borda, vimos cómo este proponía un modelo de sociabilidad entre los

campesinos, el cual penalizaba comportamientos que no correspondían a un esquema construido desde las premisas de una economía moral. Convencido de la existencia de un tipo ideal de campesino regional, como solidario, igualitarista, colectivista, oral y tradicionalista, Fals Borda penalizaba las actitudes que desdibujaran su modelo, mientras para la ANUC la posición de Fals Borda reflejaba un socialismo utópico (*Alternativa*, 1974, octubre, pp. 22-23). Por su parte, los maoístas consideraban que los campesinos tenían una tendencia innata a la propiedad, la cual debían controlar de cualquier manera. Esta característica estructural se oponía al carácter supuestamente colectivo de los obreros, a los que debían subordinarse, e igual que los socialistas y trotskistas, sólo otorgaban un carácter político a la lucha campesina con la condición de que estuviera hecha bajo la tutela del proletariado. En este escenario, era predecible que se produjeran las colisiones que se dieron permanentemente entre la izquierda y la ANUC, y también dentro de la organización.

En el cuarto congreso en Tomala, la tendencia liderada por el campesino de la costa Froilán Rivera, quien abogaba por una autonomía campesina, logró la hegemonía del congreso, y se ahondaron distancias con el otro importante segmento de la organización representado por el dirigente Víctor Pastrana. Ante esto, la izquierda expresó un sentimiento de traición de la organización campesina. La izquierda apostaba por el sector más politizado de Pastrana. Esto ya se había hecho explícito antes del congreso de Tomala, en un reportaje aparecido en la revista *Alternativa* sobre la XIII Junta reunida entre agosto y septiembre de 1975, en Cartagena, en la que el editorialista claramente expresaba sus preferencias, exponía sus motivos y, en cierto sentido, prefiguraba los temores de la ruptura que se veía venir:

> Víctor Pastrana, del Ejecutivo, expresó: "La nueva política agraria del gobierno pretende sepultar la Reforma Agraria y fortalecer con todos los recursos oficiales el latifundio ganadero y comercial en base a la gran propiedad terrateniente, a la vez que impulsan programas de colonización como válvula de escape a los conflictos agrarios [...] busca crear una capa intermedia en el campo que sirva de soporte para los explotadores y freno a las luchas campesinas".

> A diferencia de Rivera, Pastrana mostró preocupación frente a esta nueva ofensiva oficial que demagógicamente ofrece beneficios a los medianos y pequeños propietarios, parte importante de los afiliados de ANUC. Pastrana representó en la reunión la corriente que propende por desarrollar en ANUC un trabajo político más agresivo que fortalezca el movimiento gremial de los campesinos y que vuelva a colocar en primera línea la lucha por la tierra. Esta corriente señala que el campesinado no es una clase homogénea y que la garantía de su acción revolucionaria está en que el proletariado agrícola –los jornaleros– asuma la dirección. (*Alternativa*, 1975, septiembre, p. 13)

Veremos cómo las definiciones de política que circulaban en la organización no sólo fueron un lugar de confrontación con las definiciones que manejaban los partidos de izquierda, sino que representaban una transformación radical de los modos de socialización política, apoyados por el Partido Liberal. Fue en la confrontación con los esquemas del Partido Liberal que las reflexiones y las prácticas políticas impulsadas por la ANUC lograron hacer visible su verdadera innovación y dieron razón a las reflexiones de algunos dirigentes, de que en el campo gremial podían encontrarse manifestaciones radicales de una política de contestación.

López y los campesinos: economía moral de Estado y violencia en un contexto posmoderno

Como vimos, tanto en la revista *Alternativa* como en las publicaciones de la ANUC y de los distintos partidos y movimientos políticos de la izquierda se llevó a cabo una serie de discusiones respecto a la política agraria de Alfonso López Michelsen. Los dos ejes principales de las discusiones, que veremos más en detalle, fueron la Ley de Aparcería y, luego, el paquete de reformas que se introdujo a partir de 1976, en el denominado programa de 'Desarrollo Rural Integrado'. Los ejes de la discusión que más influyeron en la agenda política de la ANUC fueron aquellos relacionados con la clasificación de las políticas agrarias de López. De acuerdo con la documentación existente, se puede decir que la posición oficial de la ANUC evaluaba las políticas agrarias de López como feudales y retardatarias, mientras que ciertos editorialistas de la

revista *Alternativa*, así como los socialistas y los trotskistas, un poco desde afuera, sostenían que esta ley profundizaba las relaciones capitalistas en el agro colombiano.

Por otra parte, en el segundo capítulo se propuso un análisis de las imágenes culturales que las élites liberales construyeron y reforzaron en torno a los sectores rurales de la Costa Atlántica, y vimos cómo López Michelsen cumplió un papel fundamental en la construcción y promoción de estas imágenes. En esta sección quiero detenerme en el proyecto agrario llevado a cabo por López Michelsen, poniendo un especial cuidado en la manera como este *liberal* buscaba crear un proceso de proletarización agraria, acompañado de una muy limitada circulación dineraria entre los subalternos y una deliberada negación de la vocería política de los campesinos. Al relacionar el proyecto agrario y el proyecto culturalista de las élites liberales, veremos cómo las imágenes de un tradicionalismo aparentemente arcaico por parte de López fue un mecanismo eficiente para crear proletarios desmonetarizados y sin vocería política. En este sentido, una serie de rasgos culturales que hemos asociado con la economía moral se convirtió en doctrina de Estado. López desestimó las demandas de modernización de los campesinos e implementó una política favorable a la agroexportación de los grandes hacendados costeños, por medio del mantenimiento deliberado de una mano de obra barata; para llevar a cabo esta forma de internacionalización de la agroproducción de la costa era necesario profundizar un proyecto cultural que promoviera la imagen de un pacto moral entre propietarios y trabajadores, que encontró su correlato en sus políticas agrarias.

La coyuntura que se vivía durante el gobierno de López, en la que el campesinado nacional y regional de la costa había experimentado cinco años de una permanente actividad política, que incluía tomas de tierra, capacitación política, seminarios, congresos locales, municipales y nacionales, relaciones con el Estado y con la izquierda, así como un creciente contacto internacional, podía haber sido capitalizada por la ANUC. De hecho, muchas de las acciones de la organización campesina proponían una constante evaluación de la problemática agraria, como lo evidenciaba la permanente organización y realización de encuentros con el mismo presidente. Sin embargo, la posición de López

Michelsen ante la ANUC fue negarles la vocería política y apoyar de manera creciente una represión policial y militar que fortaleció los poderes agrarios locales: una vez electo presidente, López nombró como ministro de Agricultura a uno de los más importantes terratenientes de la costa, Rafael Pardo Buelvas, quien había ocupado, entre otros cargos, la dirección de la Federación Nacional de Algodoneros, la presidencia de la más poderosa de las organizaciones agrícolas del país, la Sociedad Nacional de Agricultores, y quien era un decidido opositor a los proyectos de reforma agraria.

Una de las más notorias acciones que Rafael Pardo ejecutó en contra de la ANUC fue el desalojo de las oficinas que ésta tenía en el Ministerio de Agricultura, el 17 de diciembre de 1975, en respuesta a la movilización de los campesinos para pedir el cumplimiento de promesas crediticias hechas por el gobierno y en defensa de la organización. Como resultado, la ANUC perdió sus archivos oficiales y una de las fuentes escritas más importantes de la historia agraria del siglo XX en Colombia. Por otro lado, como lo describe Zamosc (1986), la represión contra los líderes de la ANUC llevó a la prisión y a la tortura a varios de los líderes locales y regionales, varios fueron asesinados, sus movimientos eran permanentemente vigilados por la Policía y en departamentos como Cesar y Magdalena, las bandas armadas de los latifundistas disfrutaban de tal libertad de acción que hasta los periódicos liberales empezaron a hablar de repúblicas independientes, donde los jefes regionales imponían dictaduras a su propia voluntad (Zamosc, 1986, p. 128).[10]

El significado simbólico de estos tres actos, llevados a cabo durante el régimen lopista, es interesante, ya que muestra, contrario a las tesis posmodernas que definen la defensa de la tradición cultural y de lo local como refugio de la resistencia, cómo fue el Estado el que evitó la oficialización de la representación campesina, el que eliminó evidencias escritas, condenando a los campesinos a la memoria oral, y el que mantuvo los conflictos entre élites y campesinos en la instancia local, en contra del interés campesino de exponerlos a la esfera nacional. Antes

[10] Recuérdense las imágenes de pacifismo y de pacto nacional que López atribuía a departamentos como el Cesar.

de ver las políticas de López sobre la ANUC, me interesa detenerme en observar cómo un momento excepcional en el que el Estado planificó unas relaciones relativamente modernas con los campesinos sufrió un inmediato deterioro, y cómo se reactivó la consuetudinaria distancia del Estado con los campesinos.

La Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) es una organización campesina creada por el Estado colombiano en 1969, durante la administración del presidente liberal Carlos Lleras Restrepo.[11] Lleras, a decir de Zamosc (1982), impuso un reformismo económico favorable a una transformación agraria que contrarrestara la crisis política que veía venir, como resultado del desarrollo de la agricultura empresarial, del crecimiento del desempleo y ante la incapacidad de la industria y de las ciudades de absorber la migración rural. Sin embargo, el impulso reformista de Lleras Restrepo duró poco: dos años después de haber liderado el acto inaugural de la ANUC, apoyaría la declaratoria de los terratenientes, conocida como el Pacto del Chicoral, que fue firmada en enero de 1972, y que significó el abandono total, por parte de las élites colombianas, de la veleidad reformista y el respaldo oficial a una contraofensiva represiva contra los campesinos regionales y nacionales políticamente movilizados. En el ínterin, las relaciones entre la ANUC y el Estado se habían deteriorado radicalmente.

El apoyo inicial y el posterior abandono de las pretensiones reformistas de Lleras Restrepo se producen en un momento en el que había una gran agitación social en América Latina: movilizaciones campesinas influidas por la reforma agraria socialista que hubo en Cuba; expresiones regionales de la Guerra Fría que condujeron al surgimiento y consolidación de dictaduras militares apoyadas por los Estados Unidos; una serie de transformaciones relacionadas con un creciente proceso de urbanización asimétrica; la incorporación cada vez mayor de los productores agrícolas de los distintos países a patrones del mercado financiero internacional, quienes se encontraron sujetos a la circulación de capitales para la adquisición de abonos, pesticidas, agroquímicos y las nuevas tecnologías necesarias para la agroexportación; la existencia

[11] Sobre la ANUC, pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Zamosc (1982; 1986), Rivera (1987) y Bagley (1989).

de un alto número de partidos y movimientos de izquierda, de movimientos guerrilleros, así como el aparecimiento y consolidación del narcotráfico, entre otras.

En términos generales, podríamos decir que el corto tránsito que se dio entre el deseo reformista del gobierno de Lleras (1966-1970) y la firma del acuerdo de Chicoral en 1972 señala el fin del modelo de industrialización vía sustitución de importaciones, que fue dominante en el periodo comprendido entre los años veinte y sesenta. Veremos cómo en esta coyuntura, contrario a lo que plantea Fals Borda, el Estado ratificó su tradicional ausentismo del espacio rural regional, cumpliendo como función principal el apoyo policial y militar a la consolidación de los poderes locales.

De acuerdo con el análisis de *Alternativa*, la reforma agraria llerista buscaba retener al campesino parcelario en sus tierras, mejorándole el crédito y el mercadeo; aflojar las tensiones sociales en el campo, al convertir en propietarios a los arrendatarios y aparceros, y distribuir tierras en zonas donde la tensión amenazara con explotar. Lleras proponía utilizar técnicas que permitieran el uso de una alta densidad de mano de obra en el mayor número posible de las ramas de la producción agropecuaria. Sin embargo, en la siguiente administración de Misael Pastrana Borrero (1970-1974), las élites políticas y agrarias firmaron el mencionado acuerdo de Chicoral, que se hace público el 9 de enero de 1972. Este acuerdo fue firmado por los latifundistas del bipartidismo con más capacidad de decisión en las políticas agrarias nacionales, como Hernando Durán Dussán, Víctor Mosquera Chaux, Enrique Liévano, Mariano Ospina Hernández, Alberto Mendoza Hoyos; los delegados del Directorio Nacional Conservador Rafael Azuero Manchola y Mario Laserna, y de la Dirección Nacional Liberal, Enrique Liévano. Los dirigentes campesinos obviamente no fueron convocados y las resoluciones fueron inmediatamente aprobadas por los líderes liberales Carlos Lleras Restrepo y el futuro presidente Alfonso López Michelsen.

El acuerdo de Chicoral estipulaba restricciones a la reforma agraria y apoyo a la agricultura en gran escala, a cambio del pago de impuestos. Sin embargo, los impuestos que pagarían los hacendados en muchos casos eran irrisorios, ya que, por medio de una figura llamada *renta presuntiva*, muchos de los latifundios no pagaban siquiera el uno por ciento de la renta.[12] Por el contrario, cuando los predios eran considerados como expropiables, el costo de la tierra se medía por su valor comercial y no por el valor censal, lo que aumentaba sensiblemente los costos de las haciendas, y se exigía, además, que estos pagos a los hacendados se hicieran al contado y el resto se pagara en un tiempo corto y con altos intereses. Por otro lado, el acuerdo garantizaba que la inversión gubernamental en el campo fuera canalizada por medio de los gremios agricultores, y que el Instituto de Mercadeo Agropecuario (Idema) subsidiara a los grandes productores (*Alternativa*, 1974; Zamosc, 1982).

Por su parte, López Michelsen profundizó el impulso contrarreformista durante su administración. Una de las primeras medidas que tomó en torno a lo agrario fue la aprobación de la Ley 6 o Ley de Aparcería, que había sido elaborada durante la administración de Pastrana. La aparcería, tal y como aparece en su regulación, se define como un contrato de mutua colaboración entre el propietario de la tierra y el aparcero para repartirse las utilidades. Mientras el propietario otorga los anticipos para los gastos que demanda el cultivo, el aparcero debe adelantar todas las labores relacionadas con el contrato y puede subcontratar mano de obra de terceros cuando lo considere conveniente. Esta estipulación estimulaba a que muchos de los convenios de la Ley de Aparcería se hicieran entre socios capitalistas: uno aportaba las tierras y el capital, el otro aportaba capital y hacía subcontrataciones. Sin embargo, cuando se llevaban al campo de las relaciones entre propietarios y campesinos, las implicaciones del acuerdo eran otras: a pesar de que la ley estipulaba que los propietarios debían garantizar un salario mínimo vital, la remuneración no se consideraba parte de un contrato laboral. Esta situación excluía la obligatoriedad

12 La renta presuntiva fue una medida que se tomó ante la certeza de que los hacendados eran los que pagaban menos impuestos a la nación. En un análisis de la renta presuntiva que aparece en *Alternativa*, se señalaba que, de acuerdo con un estudio de Roberto Junguito, el sector agrario tributaba el 4% de la renta, mientras percibía el 30% del ingreso nacional, lo que mostraba, también, la nula participación de la riqueza agraria en la expansión de los servicios públicos. Ante esta situación, se recurrió a estudios del Banco Mundial y a unos informes gubernamentales, los cuales sugerían que, para efectos de impuestos sobre la renta, se deberían "presumir" unas ganancias mínimas de los capitalistas del campo. Después de una serie de negociaciones, en 1974 los límites se cerraron entre el 2% y el 5% del total del avalúo catastral. En la práctica, este tope era menor, porque el avalúo se hacía también de acuerdo con la información determinada por los propios latifundistas (*Alternativa*, 1974; Perry, 1983).

del propietario a otorgar prestaciones, dejaba en rigor la aplicación del salario mínimo a la voluntad del terrateniente y ubicaba la relación entre propietario y trabajador por fuera del código de trabajo; es decir, la relación se enmarcaba en el ámbito extralegal del acuerdo mutuo.

La compensación al déficit monetario que representa la falta de prestaciones sociales y la ausencia de cobertura legal se suple con un método de origen clásicamente colonial, consistente en la posibilidad de otorgar al aparcero una porción de tierra para su cultivo y uso exclusivo, con la condición de que produzca sólo cultivos de pronto rendimiento, básicos para la alimentación, y que ésta sea devuelta al propietario una vez termine el contrato. Para zonas ganaderas como la Costa Atlántica, el campesino tenía que devolver el terreno con pastos, lo que garantizaba la total ampliación de la hacienda ganadera; también se establecía en la ley que el trabajador no podía cultivar su parcela durante la jornada de trabajo, lo que obligaba al trabajo nocturno. Esta nueva condición sería celebrada por los ganaderos como un mecanismo eficiente de implementar la seguridad nocturna en el campo (*Alternativa del Pueblo*, 1975, febrero-marzo; Perry, 1983; ACIA, 1975).

Esta ley es interesante en varios aspectos. En primer lugar, es muy llamativo que en los años setenta, cuando se supone que el capital ha conquistado todos los terrenos, se consolide para el agro colombiano la institucionalización de una práctica de claro origen colonial. Luego se explorarán algunas conexiones entre la Ley de Aparcería y las nuevas condiciones impuestas por el mercado internacional y por las élites en el contexto de surgimiento del neoliberalismo inaugurado en Colombia por López Michelsen. En segundo lugar, la ley eliminaba el riesgo de expropiación en que se encontraban los latifundios mal trabajados, desde la promulgación de la Ley 135 de 1961, que, como efecto de la Revolución Cubana y bajo los auspicios de la Alianza para el Progreso, autorizaba una Ley General de Reforma Agraria.

La Ley 135, que permitía al Estado confiscar las tierras improductivas, había sido especialmente útil en las nuevas condiciones creadas a partir del programa de Lleras Restrepo y funcionó como un aliciente para las movilizaciones impulsadas por la ANUC desde 1970. La posibilidad que tenían los campesinos de tomarse los predios improductivos era uno de los factores que habían radicalizado la gran conflictividad con

los latifundistas. En el campo empezó a surgir una alta movilidad social determinada por la posibilidad o por la ejecución de tomas de tierras por parte de los campesinos, y en la amenaza o expulsión real por parte de los latifundistas de todos los campesinos que pudieran apelar a la ley para reclamar derechos de posesión. En este ambiente, la Ley de Aparcería era una consecuencia del acuerdo de Chicoral, ya que buscaba eliminar el conflicto social, al sustituir la promesa de la reforma agraria, por el restablecimiento del pacto moral entre propietarios y trabajadores.

Por otro lado, en la medida en que el grueso de los recursos canalizados al campo estaba destinado a consolidar un modelo de agroexportación basado en la gran propiedad, la Ley de Aparcería asignaba de manera complementaria al campesinado la producción barata de cultivos en pequeñas parcelas para el mercado interno. Así, en una recopilación de discursos conocida como el *Mandato claro*, sostenía López:

> He oído hablar, y lo sabía ya, del precio que alcanzan el ñame, la yuca y la carga de maíz, al extremo de que estamos pensando en importarlos. *Yo espero que, si los campesinos vuelven a tener sus rozas y no se les saca despiadadamente por el temor de que se llamen aparceros y caigan bajo ciertas disposiciones de la reforma agraria*, los precios –si no vuelven atrás, porque nunca se ha visto que haya precios que se rebajen– por lo menos se mantengan estables. (*Alternativa*, 1974, agosto, p. 17)

En esta alocución se formulaba claramente la imagen de un Estado pretendidamente paternal, encargado de proteger a los campesinos desarraigados por los conflictos de los procesos de modernización, cuando en rigor estaba delegando las funciones regulativas del Estado a la relación entre terratenientes y aparceros. Bajo el argumento de que la expulsión de los campesinos se debía al miedo de los terratenientes a que se les aplicara la reforma agraria, López suprimió la promesa de la reforma agraria, y eliminó la redistribución de las tierras, garantizó estabilidad a los terratenientes y solicitó a los campesinos que regresaran a disfrutar de la protección de los terratenientes. Sin embargo, en todo esto surgen ciertos interrogantes: ¿acaso no eran los propios campesinos los que pedían la reforma agraria? ¿Acaso no eran los campesinos

los que habían creado la situación de inestabilidad en el campo? En términos de López, la respuesta definitiva era que no. La inestabilidad agraria se debía a *factores externos*, a *agitadores profesionales* y a *simples practicantes del abigeato y el saqueo*, a los cuales se respondería con violencia (*Alternativa*, 1974, agosto, p. 17).

De esta manera, López destinaba su reglamentación sólo a aquellos campesinos que se ajustaran a la imagen que había construido en sus especulaciones sobre la cultura regional, es decir, a aquellos sujetos bondadosos que espiaban por las ventanas de las casas de los hacendados cuando éstos hacían sus grandes fiestas, aquellos mismos que gustosamente recibían a sus patronos en la cocina para que llevaran a efecto la democracia racial y el pacto moral, en el espacio de la intimidad y la sensualidad. Para los que estaban fuera del pacto, víctimas de la manipulación o agitadores profesionales se utilizaría el recurso de la violencia.

Otro de los efectos que se hacían visibles mediante el ahorro que significaba ubicar la relación entre aparceros y propietarios por fuera del código laboral moderno era la aplicación de la teoría de las ventajas comparativas. López preguntaba si no era posible "[¿]Encontrar una vía media a la colombiana entre el socialismo y el capitalismo, que permita trabajar a unos y a otros, en lugar de un forcejeo que sólo crea incertidumbre?" (*Alternativa*, 1974, agosto, p. 17). Esta vía la había concebido como un aprovechamiento de la ventaja comparativa que significaba la mano de obra barata del país. En este sentido, sostenía:

> Las perspectivas que se abren para nuestra ganadería sobrepasan los cálculos más optimistas de años anteriores. En el campo de las manufacturas podemos aspirar, merced a la destreza y bajo costo de nuestra mano de obra, a convertirnos en el pequeño Japón de Sudamérica [...] hace ya años hablaba yo de convertir a Colombia en el Japón de Sudamérica. Se me ridiculizó evocando a Geishas y Samuráis, cuando yo a lo que hacía alusión era apenas a la posibilidad de aprovechar mano de obra barata y tecnología extranjera como lo hiciera Japón en el comienzo de su desarrollo. (*Alternativa*, 1974, agosto, p. 17)

Como vemos, dentro de los objetivos del gobierno de López sobresalían el apoyo a los proyectos de agroexportación y la búsqueda de los réditos que se producían al tener una mano de obra barata. Este

modelo de articulación de la producción nacional al mercado internacional chocaba no sólo con las aspiraciones de la redistribución de la tierra, sino, también, con cualquier pretensión de modernización propia de un proletariado agrícola. En este conjunto de incompatibilidades, la posición de López ante la ANUC fue la de una franca desautorización de sus reclamos.

El programa agrario de López Michelsen sostenía que el reparto de tierras era un anacronismo, porque en las nuevas condiciones, más importante que la tierra era la capacidad empresarial, el acceso a crédito abundante, el conocimiento técnico y la selección adecuada de semillas e insumos. Igualmente, había ofrecido un apoyo especial a la ganadería de exportación, pero, sin descuidar ciertos elementos del mercado interno, ofrecía a los trabajadores agrarios la posibilidad de regularizar el acceso a sus pequeñas tenencias, al reglamentar la relación que éstos tenían con los propietarios. En claro contraste con las demandas de los campesinos de la ANUC, quienes pedían además de tierras, que la entrega de éstas viniera acompañada de programas educativos que incluyeran los nuevos avances tecnológicos, en el esquema de López el acceso al conocimiento era un hecho intrínseco a la propiedad y a los propietarios. En su razonamiento no cabía siquiera la posibilidad de imaginar una inversión social que acompañara el acceso al conocimiento adecuado por parte de los campesinos, porque:

> En nuestros días, las explotaciones, principalmente aquellas que pudiéramos calificar de agro-industriales, no revisten las mismas características: demandan capacidad empresarial, crédito en abundancia, conocimientos de orden técnico, selección de semillas e insumos. Y, si es cierto que se puede subdividir la tierra –que hoy en día es un elemento menos valioso que la propia cosecha– no se puede hacer otro tanto con la capacidad empresarial o crediticia o con los conocimientos técnicos, porque quedarían los campesinos con lo menos valioso –que sería la tierra. (*Alternativa*, 1974, agosto, pp. 15-16)

La Ley de Aparcería elevaba la economía moral a la categoría de política de Estado. El proyecto de López para el campo implicaba la creación de un proletariado agrícola *sui generis*, en el que se combinaban

todas las condiciones de una mano de obra tan barata que, en rigor, resultaba casi gratuita. Las características de ese proletariado podían, además, enunciarse positivamente bajo la retórica de la costumbre: no tendría seguridad salarial ni laboral, pero sí la seguridad del ámbito privado de la relación con los propietarios; tendría que trabajar en doble jornada en la propiedad del latifundista y en el terreno que se le adjudicaba temporalmente, pero no tendría que padecer el desarraigo y el anonimato del proletariado citadino; no recibiría capacitación, lo que garantizaba el privilegio de la conservación de las costumbres, y podría disfrutar la seguridad que ofrecía vivir en el campo, con la plena garantía de que esa tierra jamás le pertenecería.[13]

La posición de López Michelsen respecto a la reforma agraria era la misma de los más poderosos gremios nacionales. La Sociedad de Agricultores de Colombia (SAC) en sus campañas contra la reforma agraria de Lleras Restrepo sostenía: "Lo que es importante en una reforma agraria no es únicamente la partición de tierras, sino volverlas aptas a suministrar rendimientos máximos" (*Alternativa del Pueblo*, 1975, febrero). Al mismo tiempo que empleaba este discurso efectista de tinte moderno, la SAC validaba la vía del pacto moral como el mecanismo más eficiente de conseguir esa producción máxima de rendimientos. Así, los miembros de la Sociedad de Agricultores de Colombia no podían esconder su complacencia, cuando decían que la Ley 6: "regresa […] a esa antigua solidaridad que existía entre propietarios y trabajadores alrededor de un objetivo común que era la producción por el sistema de aparcería" (SAC, citada en Perry, 1983, p. 122).

[13] Como ya se enunció, el proyecto agrario de López estrechaba también los vínculos entre la producción agrícola nacional, el mercado y la banca internacional. En 1973, durante la administración de Pastrana Borrero, se había creado el Fondo Financiero Agropecuario, que empezó a manejar los grandes flujos de capital hacia el campo, sustituyendo las entidades estatales, como la Caja Agraria y el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria, que empezaron a sufrir un serio proceso de descapitalización. Los nuevos fondos financieros eran canalizados, principalmente, a los ganaderos y agroexportadores, y esta tendencia se reforzó notoriamente durante la administración de López. Durante la segunda mitad de su mandato, López diseñó el programa conocido como el 'Desarrollo Rural Integrado', encaminado a integrar a ciertos sectores del campesinado a los flujos internacionales del crédito. La fuente de financiamiento del programa del DRI venía de bancos internacionales, como el Banco Interamericano de Desarrollo o la Canadian International Development Agency, e incluían un paquete tecnológico, en el que la mayor parte de la utilización de los créditos serían utilizados en abonos, fertilizantes y pesticidas. Muchos de estos campesinos quebraron, como resultado de su asimétrica entrada a las nuevas expresiones de la globalización que se inauguran en la década de los setenta (Perry, 1983; ACIA, 1975).

Para promover esa solidaridad común entre propietarios y trabajadores en un contexto de asimetrías tan explícitas tenían que sostener que ese proletariado agrícola estaba formado por esos sujetos bondadosos y naturalmente proclives a buscar la protección del vínculo moral que los unía a las élites, tal y como lo habían imaginado los dirigentes liberales en los discursos que crearon alrededor del campesino costeño.

Sin embargo, lo que sucedía en el ámbito rural de la Costa Atlántica mostraba que las pretensiones de restablecimiento del pacto moral eran una forma de dejar que el esquema agrario se redefiniera de acuerdo con los intereses locales, las articulaciones de los intereses de las élites locales y nacionales, y las dinámicas impuestas por el capital internacional. López había prometido a los latifundistas: "quien trabaje honradamente, no va a ser perturbado ni molestado por factores externos, por agitadores profesionales o simples practicantes del abigeato y el saqueo" (*Alternativa*, 1974, agosto, p. 17), mientras los problemas estructurales de la región se seguían manifestando de manera dramática en el espacio regional: aumentaron los conflictos de tomas de tierras por parte de campesinos de la ANUC, quienes incorporaron, además, una creciente petición de créditos, capacitación y tecnología, mientras el Estado seguía respondiendo por medio de la violencia y la deslegitimación de la organización campesina; continuó una alta y permanente migración de campesinos hacia Venezuela a trabajar en el área de servicios, que era lo único para lo que estaban capacitados; la violencia guerrillera se expandió en toda la región de la costa, y se consolidaron de manera paralela los poderes locales, el narcotráfico y el creciente poder paramilitar, desde fines de los años setenta.

Casi treinta años después de terminado su gobierno, en una entrevista concedida a quien lo rivalizara por pecados de juventud —el actual director de *El Tiempo* y viejo fundador de *Alternativa*, Enrique Santos Calderón—, López Michelsen mostraría las vastas consecuencias de su aproximación moral a la realidad regional para explicar lo que ya era el evidente fracaso ético y político de la nación. Para López, el problema no estaba en la incapacidad del Estado de haber satisfecho las demandas de los campesinos pobres y medios, sino en que éstos

habían roto el pacto que él había añorado para el espacio rural, cuando fueron atraídos por la riqueza del narcotráfico. Recurriendo al mismo argumento que los "respetables santaneros" de Cartagena entrevistados por Streicker (1995), López revela su completa convicción de que la sociedad se desploma cuando el deseo se generaliza y todos creen poder acceder al dinero. Por eso, añorando los viejos tiempos de la arcadia perdida, en la que sólo él y otros pocos sabían del valor del dinero, explicaba así a su interlocutor el fracaso de la nación:

> Indudablemente, estamos en la peor crisis de la historia de Colombia. Yo no vacilo en atribuírsela al hecho de que nos encontramos en las condiciones de un nuevo rico que se acaba de ganar la lotería y no sabe cómo administrarla. Desde hace veinte años nos hemos ganado sucesivas loterías que cambiaron nuestras condiciones de vida, y al cambiar las condiciones de vida cambia la escala de valores, cambian las virtudes tradicionales, cambia la manera de ser [...].
>
> Es que no se trata únicamente de analizar el caso de quienes se vincularon a los diferentes negocios que he mencionado, sino de que, como el dinero circula, no se necesita ser narcotraficante para que la casa o la finca mía suba tres o cuatro veces de precio. Puede incluso que yo no me dé cuenta de la razón por la cual el fenómeno se produce, pero el hecho brutal es que todo el mundo se beneficia con el narcotráfico, aun sin tener que ver con el mercadeo o el cultivo de la droga. (López, 2001, pp. 99-100)

Y un poco más adelante:

> Yo sostengo que el fenómeno actual de la violencia en Colombia es reciente. No era así en épocas anteriores. Por el contrario, cuando Colombia era un país pobre había una estrecha solidaridad entre sus habitantes, que incluso estaba por encima de las clases sociales. En la Costa Atlántica, por ejemplo, no existía la lucha de clases con las características que vemos en la actualidad. La gente vivía de manera muy igualitaria y todavía no se había presentado el síndrome de las sucesivas bonanzas de que hablamos al principio y crearon una nueva escala de valores. (López, 2001, p. 117)

Paradójicamente, las perspectivas más conservadoras, como las de López Michelsen, coincidieron con las sanciones morales que hacían

intelectuales de izquierda cuando evaluaban las demandas de modernización impulsadas por los campesinos. Por su parte, los campesinos formularon unos reclamos correspondientes a necesidades del aquí y el ahora, pero partieron del criterio de que la única forma de conseguir que sus demandas fueran satisfechas era reforzando el proceso de institucionalización política de su organización. Como veremos, esto significaba que la organización cobijara lo nacional, lo público, e introdujera unas pautas de relación política distintas a las de la costumbre. Al combinar los reclamos del presente y una organización política institucional, los campesinos cuestionaron los modelos de dominación sin hegemonía apoyados por los poderes locales y nacionales.

La ANUC: Estado, crédito y capacitación, ¡qué aburridos! (o la homogeneidad añorada y no encontrada)

Al inicio de este capítulo vimos cómo, en general, los partidos de izquierda no fueron capaces de apoyar las demandas de modernización de los movimientos campesinos, ya que evaluaban la coyuntura de los años setenta como preinsurreccional y se sospechaba que las demandas reformistas servirían de apoyo al régimen dominante. Estas tensiones se expresaron en una serie de discusiones sobre lo gremial y lo político. A pesar de que había un cierto consenso en todos los sectores de la izquierda en apoyar las tomas de hacienda por parte de los campesinos sin tierras, lo cual se veía como una acción simultáneamente gremial y política, en las luchas más estrictamente gremiales, la posición de la izquierda era más ambigua, ya que no quería apoyar las tendencias "individualistas" o "pequeñoburguesas" de los campesinos, tal y como lo decían los maoístas (Zamosc, 1986).

Las demandas gremiales incluyen aquéllas encaminadas a la satisfacción de las necesidades inmediatas —y no tan inmediatas— de sectores como los pequeños propietarios y los campesinos acomodados, que buscaban la legalización de las posesiones, el acceso a créditos y a infraestructura, la ruptura de las intermediaciones en la comercialización de los productos agrícolas, revisión de políticas de precios y subsidios, entre otras.

Por otro lado, hemos visto cómo en la década de los setenta se dio un fuerte énfasis en la reivindicación de la cultura tradicional, por parte de actores políticos que se encontraban en lugares antagónicos durante el periodo de las movilizaciones agrarias de la época. Tanto López Michelsen, como algunos intelectuales vinculados al Partido Liberal, miembros de las élites regionales del Cesar e intelectuales de izquierda, como Orlando Fals Borda, coincidieron en hacer una apología de lo que consideraban rasgos tradicionales del campesinado de la Costa Atlántica. Mientras la reivindicación de la cultura tradicional por parte de los sectores del liberalismo sirvió para apoyar un proyecto que dio vía libre a la introducción de la primera gran experiencia neoliberal en la costa colombiana, en el caso de Fals Borda la cultura tradicional fue concebida como un proyecto de resistencia a la modernidad y al capitalismo.

Fals Borda y el grupo La Rosca de Investigación y Acción Social idearon una forma de organización campesina, los *baluartes*, como un intento de resolver las contradicciones que se daban entre las peticiones gremiales de los campesinos y lo que los partidos de izquierda definían como objetivo político, que era la toma del poder. De acuerdo con Rudqvist (1983), el énfasis que ponían los *baluartes* en resolver algunas de las demandas campesinas permitió que éstos tuvieran un éxito inicial.[14] Sin embargo, tuvieron una fuerte oposición, de parte tanto de los partidos de la izquierda como de sectores de la propia ANUC, que calificaron las propuestas de Fals Borda como *socialismo utópico* (*Alternativa*, 1974, octubre-noviembre, p. 23). Mientras la oposición de los sectores de izquierda tenía que ver con las luchas internas que llevaban a cabo las distintas fracciones de la izquierda por el control de la organización, la oposición de la ANUC pudo haberse debido a que los *baluartes*, en esencia, se oponían a los intereses modernizantes del influyente sector de los pequeños y medianos propietarios.

[14] Dice Rudqvist, citando al propio Fals Borda y a campesinos de Córdoba, que en ese departamento de la Costa Atlántica la *rosca* influía hasta en un 75% de los campesinos organizados.

Por medio de los *baluartes* y de su investigación acción, Fals Borda impulsaba la recuperación de lo que él consideraba elementos clave de la cultura regional: el pacifismo regional, la preponderancia de las relaciones cara a cara en el plano local, el rechazo del Estado, el pacto interestamentario, una actitud despreocupada ante el trabajo y la vida, la solidaridad, el carácter fiestero de las poblaciones regionales y el rechazo al individualismo. Por otro lado, propuso una especie de cirugía cultural para evitar que dentro de los baluartes:

> La ideología de pequeños propietarios se extienda a las otras clases trabajadoras. El individualismo, la explotación unifamiliar, la defensa de lo personal, la imitación de las clases altas que caracteriza a muchos pequeños propietarios, impedirían avanzar en las metas de transformación agraria y política que debe perseguir el movimiento campesino. (*Alternativa*, 1974, septiembre, p. 9)

Además, apoyaba la existencia de los baluartes, al preguntarse:

> Por qué el socialismo no pueda empezar a construirse ya, en base a condiciones reales que no van a variar mucho, por inercia cultural, y por que la lucha de clases continúa, bajo otras formas, aun después de la revolución. (*Alternativa*, 1974, septiembre, p. 9)

Los *baluartes* se inspiraban en una ideología que, de hecho, condenaba muchas de las peticiones adelantadas por los pequeños y medianos propietarios, y a la vez apostaba por una profundización de los parámetros de la cultura tradicional. Ahora bien, ¿adjudicaban los campesinos una importancia análoga a la cultura? ¿Tenían los campesinos alguna agenda de defensa cultural? ¿Hicieron pronunciamientos que guardaran alguna analogía con la vasta campaña cultural de la cual ellos habían sido, en gran medida, motivo de inspiración? La respuesta es simple: no.

Los campesinos no proponían la defensa de la cultura, y quisiera explorar seguidamente cómo, por el contrario, las demandas campesinas y los formatos en que se formularon esas demandas imposibilitaban la elaboración de una agenda de defensa cultural. Al tomar en

consideración lo que sería una agenda de defensa cultural por parte de los subalternos, quisiera mostrar, por el contrario, cómo las peticiones campesinas de hecho representaban una subversión de estas figuras enaltecidas en los proyectos culturales.

El periódico *Carta Campesina*, de la ANUC, reprodujo importantes extractos de periódicos de "organizaciones de base", que eran enviados por los comités veredales y por las asociaciones campesinas a la casilla postal de la redacción nacional, ubicada en Bogotá. En su edición de marzo de 1976 se reprodujo una comunicación del periódico *El Barrejobo*, de Magangué, un pueblo ribereño de Bolívar, donde describían la medida que habían tenido que tomar ante el sufrimiento que debían padecer anualmente por las crecientes del río Magdalena y por la desatención del Estado. Contaban los campesinos que habían solicitado varias veces a las "autoridades competentes" (entrecomillado en el original) medidas para solucionar la situación, y no encontraron ninguna acción positiva; en esa ocasión habían sido trasladados y obligados a vivir:

> Bajo unas carpas del ejército vigilados día y noche por la policía, esto es un campo de concentración, nos entregan algunos alimentos care y cuando baja la creciente volvemos a nuestros pueblos donde lo que encontramos es destrucción y lodo, teniendo que empezar a reconstruir nuestras casas y prepararnos para sembrar nuestros cultivos sin ninguna ayuda del estado. (*Carta Campesina*, 1976, marzo, p. 10)

Ante esta situación, los campesinos habían decidido tomarse la finca El Cope, y, continuaba el periódico:

> El día 7 de febrero de este año a las 7 de la mañana, el terrateniente turco Isaac Arana comandando el capitán y 11 policías se presentaron en la finca El Cope y le metieron fuego a las casas nuestras.
>
> Son numerosas las familias damnificadas por las fuertes crecientes del invierno del año pasado y que decidimos entrar a recuperar la finca El Cope para levantar nuestras viviendas y que nos permita afrontar la grave tragedia de todos los años. Esta recuperación la decidimos hacer cansados de tanto esperar que apareciera la solución por parte del Estado y porque buscamos de esta manera salvar nuestras vidas, siembras, animales de corral y enseres domésticos.

> Toda la población magangueleña y demás pueblos y ciudades vecinos conocen ampliamente nuestra situación desde hace bastante tiempo.
>
> Antes de ocupar los predios de la finca El Cope, acudimos a la alcaldía y al INCORA para que procediera a adquirirla y nos la entregara en asignación por cuanto se considera que nuestro problema es de orden social; los funcionarios se comprometieron a resolver nuestro problema y a seguir los trámites para adquirir la finca, por varias veces fue citado el turco Arana pero éste burló las citaciones y por el contrario encontró apoyo por parte de las autoridades para enviar varias veces la policía a desalojarnos. Esta policía siempre llegó en plan de provocarnos abiertamente.
>
> El día 7 de febrero, el turco Arana, el capitán y la policía inmediatamente que llegaron procedieron a destruir e incendiar las casas, siendo el turco Arana el primero en actuar, luego le siguió el capitán y la policía, a la vez que hacían amenazas de muerte a hombres, mujeres y niños que allí se encontraban, llegaron al extremo que varias veces el capitán de policía intentó dar machetazos a la compañera Petrona y quemar vivo a un niño inválido, vociferando que él estaba acostumbrado a estas cosas, puesto que en el Carmen de Bolívar le había tocado echarle plomo a unos cuantos invasores de predios urbanos. (*Carta Campesina*, 1976, marzo, p. 10)

Evidentemente, este relato es una directa disputa al poder local y, simultáneamente, una crítica radical y una apelación al Estado. Es interesante constatar cómo en todo el tiempo se apela a una imagen del bien público para construir una argumentación basada en el derecho: se enfatiza que antes de la toma los campesinos habían denunciado la situación ante las autoridades, también se afirma que todos los habitantes de la región son testigos de lo que ocurría con los campesinos y que se hicieron los trámites previos ante la instancia encargada de resolver el problema de la ubicación, argumentando que era un problema de orden social. Hay que aclarar que cuando los campesinos describen la situación como un problema de orden social se están distanciando de la terminología normalmente utilizada por el Estado, que califica estos asuntos como de *orden público*, lo que significa un problema de criminalidad y de conmoción social que legitima la intervención militar o policial.[15]

[15] En Colombia, el *orden público* se refiere a la conmoción interior y está constitucionalmente facultado que las fuerzas militares cumplan el control interno a partir de una facultad especial del ejecutivo, conocida como estado de sitio. Como aparece en la

Por otro lado, amparados en las figuras del estado de sitio, es habitual que los gobiernos movilicen a soldados y policías de regiones distantes para resolver problemas de otras regiones. En medio de los conflictos regionales, los miembros del Ejército y de la Policía están obligados a alinearse inmediatamente con los poderes locales. Hacia la Costa Atlántica se envían militares y policías del interior, lo que alimenta las tensiones regionales e, incluso, los problemas raciales.[16]

En esta comunicación de los campesinos de base se reclama la noción de imparcialidad del Estado, al que se le presiona, por medio de la toma de las tierras, a que ejecute a través de su organismo encargado, el INCORA, la adquisición de la tierra y la entregue en asignación a quienes están actuando en nombre del interés general. Por medio de las actuaciones que se adjudican al terrateniente local, se muestra como éste no sólo actúa por su interés individual, sino cómo manipula para su propio beneficio la esfera pública, al desatender los llamados judiciales que se le hacen y al utilizar a la Policía para sus acciones privadas.

página web de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos: "1. El estado de sitio es una institución jurídica consignada en la Constitución Política de Colombia, que se pone en vigor para conjurar situaciones irregulares concernientes a la vida pública del país, como son la guerra exterior y la conmoción interior [...] 2. Si bien el estado de sitio había sido implantado con carácter esporádico antes de 1948, a partir de ese año su vigencia se ha tornado periódica, convirtiendo su carácter transitorio en un sistema casi permanente, bajo consideraciones tendientes a combatir la violencia política y común en las zonas rurales y, en los últimos años, en los sectores urbanos del país".

Durante el gobierno de López hubo un pequeño periodo en que se eliminó el estado de sitio y fue prontamente reanudado bajo el pretexto de conmoción que causaba una huelga del seguro social (véase http://www.cidh.org/countryrep/Colombia81sp/Capitulo1.htm#_ftnref44).

16 Como vimos en el primer capítulo, esto es lo que describe García Márquez en los distintos momentos en los que llega la tropa desde el interior y, especialmente, en la sesión que dedica a la masacre de las bananeras, que vimos en el primer capítulo. Evidentemente, esto no tiene nada que ver con las sucesivas páginas que Fals Borda dedica a exaltar el espíritu supuestamente anticastrense del costeño como otro rasgo de identidad regional. Más interesante puede ser seguir la pista al significado simbólico de la presencia de la Base Naval, conocida por su exclusivismo racial, en el lugar más visible y turísticamente atractivo de Cartagena. En este caso, lo que se puede colegir es que son la Armada Nacional y el Ejército los que limitan, por razones raciales, la presencia de costeños en la oficialidad (cfr. Solaun y Kronus, 1973).

Las proclamas de los campesinos muestran la importancia que tenía dentro de la confrontación con los poderes locales la creación de una esfera pública que permitiera conectar la lucha campesina con el bien general. Dicho en otros términos, los campesinos necesitaban describir minuciosamente la forma como los poderes locales se manifestaban en el espacio rural y necesitaban describir claramente cómo ese poder local se oponía a un interés general para legitimar así sus propias luchas. En este sentido, la apelación al bien público era una forma de llenar de contenido político lo que para la izquierda era una demanda "gremial". En el periódico *El Guañón*, del pueblo de San Onofre, del Departamento de Sucre, la comunicación que enviaron a *Carta Campesina* empieza así:

> Todas las tierras del municipio, buenas para la agricultura, están bajo la propiedad de 4 o 5 familias grandes terratenientes, que todo lo pueden en San Onofre: Los Vergara Támara, Pedro Renals, Cavaliers, Vergara Prado, Juan Arcila y Remberto Vitar (este último mandó a destruir ranchos, cultivos y poner presos a los campesinos de la vereda Travesía en Sucre) que lo único que sirven es para engordar ganado, que más tarde es vendido en el extranjero, o sacado de contrabando del país, de esta manera las 4 o 5 familias terratenientes de San Onofre viven como reyes a costa del trabajo de los pobres del campo. (*Carta Campesina*, 1976, p. 10)

En este caso, la apelación al bien público se hace por medio de la denuncia de que las tierras buenas para la agricultura son monopolizadas por un reducido número de familias que las dedican a una actividad como la ganadería, que sólo les sirve a ellos. La difusión de los apellidos de los clanes locales dominantes es clave en la acción campesina, ya que rompe el pacto de silencio que domina en los nexos morales de las relaciones que las élites presuponen tener con los subalternos. Los subalternos usan el medio escrito para romper el pacto de silencio implícito en el parentesco ritual que las élites mistifican por medio del tradicionalismo y de las fiestas, para mantener su dominación regional. Utilizando una metáfora *queer*, por medio de una prensa alternativa económicamente pobre, pero claramente dirigida a la instancia nacional, los campesinos salen del clóset, representado en las paredes morales de la cocina, donde las fantasías de las élites los

habían ubicado cuando elaboraban sus teorías de las colitas en el origen del vallenato. En consecuencia, en vez de construir una ficción sobre la cultura regional y supuestos nexos morales entre propietarios y trabajadores, los campesinos habían escogido listar los nombres de los poderosos y denunciar los métodos ilegítimos con los cuales amasaban su poder.

Nombrar a los poderosos locales con nombre y apellido mostraba cómo los campesinos de la ANUC antagonizaban las complicidades que supuestamente se tejían en los espacios íntimos de las cocinas, por medio de los encuentros sexuales de los patrones con sus trabajadoras, como lo sostenían las teorías sobre el vallenato. En este sentido, cuando se dedican a desentrañar los antagonismos entre los campesinos y las élites locales, los reportes enviados al periódico abundan en detalles sobre las actuaciones de los hacendados y sobre las reacciones campesinas.

Otro interesante eje de la disputa lo constituía el acceso al crédito. Desde sus inicios, las proclamas campesinas pedían entrega de créditos a los campesinos, por medio de las instancias regulares, y que el Estado racionalizara el acceso a este beneficio. Esta petición, aparentemente aburrida y repetitiva, cuestionaba la usura, uno de los ejes más fuertes del poder local. Por medio de la usura, los prestamistas locales podían quitar la tierra o cualquier objeto que poseyera cualquier pequeño propietario si no respondía a las onerosas condiciones que imponían los prestamistas.

Para distintos sectores de la izquierda, estas peticiones, junto con otras, como la búsqueda de la tecnificación y la generación de formas competitivas en el mercado, eran una señal de aburguesamiento de la organización. Sin embargo, el manejo del crédito bajo normas idiosincrásicas constituía un medio efectivo para la expansión de las propiedades de los latifundistas y, en un contexto de alta desmonetarización, la solicitud de créditos a los prestamistas privados locales constituye un elemento fundamental para la supervivencia de las familias campesinas. De ahí que, como lo señalaban los campesinos, las luchas *gremiales* como la racionalización del acceso al crédito no era el simple ejercicio de una tendencia individualista y pequeñoburguesa del campesinado, sino que constituía un ejercicio práctico de disputa de los

poderes locales tradicionales. De igual manera, en la medida en que la transacción crediticia se hacía en la esfera local y entre actores privados sin ninguna intermediación legal, el prestamista ponía las condiciones y cometía los abusos que quería. Así, denunciaba *El Guañón*:

> La represión económica brutal por parte de los usureros; ejemplo de esto es lo que hace Luis Florentino Gómez con el compañero Felipe Gómez Rodríguez, que por salirle de fiador en la Caja Agraria por $5.000 tuvo que darle $2.500 y lo hizo quedar moroso en la Caja, porque no le ha querido pagar la plata, eso a pesar de que Florentino es un millonario. Lo mismo ha hecho con el campesino Joaquín Julio Julio, quien le pidió en avance 15 latas de arroz *y tuvo que pagarle 55 latas*, lo mismo hizo con $250,00 que le prestó y tiene que devolverle $650,00. (*Carta Campesina*, 1976, marzo, p. 10)

Es interesante señalar cómo la usura y el acaparamiento por parte de los comerciantes locales venían acompañados de un idiosincrásico diseño de sistema de pesos y medidas, que reforzaba los abusos hechos sobre la población campesina. Las descripciones que hacía *El Guañón* son vívidas:

> Los campesinos organizados de San Onofre denunciamos [...] a todos los usureros y acaparadores del municipio de San Onofre y las veredas, entre las cuales está: Mario Salgado [Diputado a la asamblea Departamental de Sucre], Mundo Valseiro, Luis Florentino Gómez, Julio Barbosa, Hilario Ortega, Nando Vergara y otros. Los campesinos por la necesidad son obligados por los terratenientes a pagar 20 y 30 latas de arroz por el arriendo de una hectárea. Cada lata de arroz vale en el mercado $40,00 y cada lata [lata de manteca llena de arroz] pesa 12 kilos, de maíz pesa 17 kilos y ajonjolí pesa 12 kilos. Pero los acaparadores y usureros tienen dos latas: una para vender que pesa menos de doce kilos y otra para comprar que pesa más de 18 kilos. Cogen la lata de compra y la llenan de arena mojada y con una mano de pilón la aporrean hasta que le quitan las cuatro esquinas y le engrandecen el fondo hasta hacerla pesar más de 18 kilos y se la hacen pasar a los campesinos por 12 kilos, y esto no es robo ni para el alcalde, ni para el juez, porque los que le roban a los campesinos no tienen ningún delito; PERO LOS CAMPESINOS ORGANIZADOS SE LOS COBRAREMOS. (*Carta Campesina*, 1976, marzo, p. 10)

En los pliegos de la ANUC eran constantes peticiones como la "entrega oportuna de créditos a través de los mecanismos asociativos de producción", junto con demandas de racionalización del mercadeo, la ruptura de las intermediaciones y el eficiente acceso de los usuarios a unos servicios racionalizados. Si comparamos la manera como las élites manejaban el acceso al crédito, podremos ver el profundo significado político que había detrás de la petición de una transparente política crediticia. Con el desparpajo que la caracteriza, Consuelo Araujonoguera (2002, p. 292) describe en uno de los apartes de su libro sobre el vallenato una escena que muestra cómo el cinismo de las élites puede maquillarse como la mayor de las ingenuidades, si se encuadra bien en el marco de la cultura folclórica del regionalismo. Araujonoguera cuenta cómo por razones familiares, Rafael Escalona perdió una cosecha de algodón a la que se había dedicado en un periodo de su vida. Según la narración, estaba cabizbajo cuando se enteró de que todos sus amigos se habían dedicado al promisorio negocio del algodón, por lo cual decidió retomarlo. Él no podía quedarse atrás, y, como cuenta el texto, Rafael Escalona:

> No lo piensa dos veces y, de vuelta al Valle, sale a buscar a don Carlos Coronado, el jovial y eficiente gerente de la Caja Agraria donde él tiene la deuda. Coronado no está, pero la secretaria le informa que después de las tres de la tarde llega a la oficina. Escalona sale y decide entrar al bar Colombia a esperar que sean las tres y allí se encuentra con Coronado, que está refrescándose con unas cervecitas en compañía de otros amigos. La inesperada reunión se convierte en una tenida de boleros y bambucos en medio de los cuales Escalona le cuenta su problema al gerente y éste le dice que no hay cuidado, que se despreocupe, que los bancos son "pa'eso: pa' prestá la plata y ganá intereses", que haga el papeleo, que él le presta toda la caja si es del caso.
>
> El día lunes, que es la fecha para firmar un nuevo pagaré de refinanciación del arroz y otro de crédito para el algodón, Escalona se presenta a las oficinas de la Caja informándoles a todos del paseo que ese fin de semana le compuso a don Carlos Coronado, uno de los gerentes más queridos de esa región en toda la historia de la Caja Agraria. Se titula precisamente *El Señor Gerente*, y su texto —más explícito que cualquier disertación— se escuchó por primera vez en una parranda de padre y señor mío que, esa misma noche, organizaron en El Toco:

> *Señor gerente ¿cómo voy a hacé*
> *Para pagarle lo que me prestó?*
> *Llegó el gusano y se comió el arroz*
> *Y ahora no tengo como respondé*
> *Y el gerente me contestó:*
> *"No se preocupe, Rafael,*
> *la caja se lo arregla bien*
> *para eso el gerente soy yo".*
> (Araujonoguera, 2002, p. 292)

En este himno a la corrupción regional, la figura emblemática del vallenato en Colombia exalta cínicamente el lado complementario de la sobreexplotación campesina, sobre cuya base las élites venden, en el ámbito nacional, la imagen de una región desfachatada, espontánea y franca. El manejo clientelar de los créditos oficiales complementa la sobreexplotación y la usura que se aplica al campesino regional, y los miembros de la ANUC eran absolutamente conscientes de eso. De ahí que no fuera cierto que la demanda de la racionalización del crédito fuera sólo una señal de aburguesamiento del campesinado, sino que apuntaba a conmocionar el carácter complementario que tenía la corrupción de las élites y la sobreexplotación a la que sometían a los campesinos, por medio de la magnificación de una cultura local tradicionalista.

Los campesinos, por medio de la publicación periódica en las instancias de las bases, encontraron una forma de romper el secreto de los terratenientes y de los poderes locales. Por medio de la prensa escrita, los campesinos describieron las acciones criminales de los poderes locales, entre las que se incluían la negativa de los comerciantes a comprar la producción de los campesinos que no votaran por las figuras políticas locales, calumnias contra los miembros de la organización encaminadas a que las autoridades procedieran contra ellos, corte al acceso de los campesinos al agua, tumbada de cercos y penetración de las tierras campesinas por el ganado de los propietarios. Paralelamente a la denuncia, por medio de estos foros los campesinos justificaban públicamente las acciones que tomaban contra los latifundistas, hacendados y representantes generales de los poderes locales.

Sin embargo, hay que decir que el contenido moderno de las demandas campesinas no encontró traductor: para la mayoría de sectores de la izquierda, haber aceptado los reclamos campesinos hubiera significado un predominio del gremialismo y la satisfacción del apetito burgués que desvirtuaba el anhelo de la toma del poder. Para otros, como Fals Borda, hubiera equivalido a aceptar el reclamo de la modernidad y el triunfo del cartesianismo euroamericano, lo que constituía una inadmisible afrenta para el orgullo regional, nacional y continental, que, de manera consuetudinaria, las élites latinoamericanas han expuesto como una señal de diferenciación ante el burdo materialismo —o racionalismo cartesiano, según Fals— del norte. Para los liberales, una traducción en términos modernos de los reclamos campesinos hubiera significado desmontar el aparato represivo y moral con el que clasificaron en dos categorías antagónicas a las élites y los subalternos, así como el sistemático apoyo que otorgaron a los poderes locales, lo que hubiera significado desmontar sus propios privilegios.

En general, una respuesta positiva a las demandas de modernización esgrimidas por los campesinos de la ANUC en general y de la costa en particular hubiera significado una democratización de los beneficios monetarios y políticos inhibidos por las particularidades culturales propias de una modernidad neocolonial. En la medida en que no encontraron traductores de sus reclamos de modernización, los campesinos costeños y las ciudades de la costa, a partir de los años setenta, entran en un derramamiento de sangre que va tras la ruta de la consolidación del dominio sin hegemonía de los paramilitares, narcotraficantes y latifundistas.



A MODO DE EPÍLOGO: PODER LOCAL Y PARAMILITARISMO O LA ELIMINACIÓN DE LA POLÍTICA ENTRE LOS CAMPESINOS

A partir de los años setenta, en la Costa Atlántica han convergido dos fenómenos: el sistemático aniquilamiento de la población campesina politizada y el afianzamiento del poder local por medio del paramilitarismo, que ha impulsado el desalojo de toda la población campesina no adepta a sus intereses. En los departamentos del Cesar, Córdoba, Sucre, Bolívar, Magdalena y La Guajira, de donde las élites liberales irrigaron al plano nacional las imágenes del pacifismo y del pacto interclasista, se fue convirtiendo en uno de los más macabros escenarios de experimentación en contra de las poblaciones campesinas, por medio de acciones punitivas encaminadas a garantizar la vinculación de la producción de ganado, algodón y coca al mercado internacional.

El paramilitarismo se ha consolidado en la costa a partir de una confluencia de intereses entre las élites latifundistas regionales, el narcotráfico, los sectores políticos del liberalismo y el conservadurismo tradicional, y las fuerzas de seguridad del Estado. En los últimos años se ha ido revelando cómo los paramilitares han logrado establecer un sistema de tributación paralelo al del Estado, han creado un sistema financiero propio, controlan los mercados, las tiendas de abarrotes, las casas de prostitución, los casinos, las universidades locales y la política de los distintos departamentos de la costa. De acuerdo con denuncias que aparecieron en la revista liberal independiente *Semana*, del 25 de noviembre del 2006, en las elecciones del 2002 los paramilitares cometieron un fraude electoral de tal magnitud que permitió su dominio

total de la representación política en los departamentos, ciudades y municipios de la Costa Atlántica, y, además, garantizaron el triunfo en primera vuelta del actual presidente de la República, Álvaro Uribe.

Los paramilitares de la costa se han encargado de imponer en sus acciones punitivas contra los campesinos un toque nacional-tropicalista: del 15 al 19 de febrero del 2000 fueron torturados y asesinados casi cien campesinos, en la cantada zona de los Montes de María. Es inenarrable el terror al que fueron sometidos los campesinos de los pueblos de Córdoba, Canutal, Canutalito, Flor del Monte y El Salado, en los límites entre los departamentos de Bolívar y Sucre.

De acuerdo con la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, en el espectáculo montado por el paramilitarismo sólo había dos opciones posibles para los campesinos: o ser testigos forzados de la danza de la muerte o ser las víctimas tomadas al azar. Frente a la iglesia, a la mayoría de las víctimas las degollaron, a otras las ahorcaron o fueron muertas a golpes, algunas mujeres fueron sometidas a violencia sexual, una niña fue obligada a comer cactus mientras paramilitares y pobladores veían cómo agonizaba y moría de sed. Se jugaba al treinta: contando de uno en uno, al que le tocara el fatídico número era asesinado a golpes de destornilladores en la cabeza. El espectáculo fue acompañado de lo que sería común en las actividades de los paramilitares en la costa: una interminable parranda vallenata, con música de acordeón, con una borrachera generalizada entre los paramilitares y con comida, que mujeres de los poblados eran obligadas a cocinar, mientras sobrevolaban los helicópteros del Ejército Nacional. El resultado, según el informe: más de cien muertos, seiscientas familias desplazadas a municipios vecinos o a ciudades como Cartagena, Sincelejo y Barranquilla, y la expansión de la propiedad latifundista en manos de los paramilitares, lo que confirma el proceso de contrarreforma agraria que ha venido acompañando la violencia paramilitar en Colombia.

Al amenizar las masacres con las parrandas vallenatas, los actores rurales recuerdan que está en juego un orden simbólico regional que se acata o se muere. La parranda vallenata en medio de la muerte tiene un significado específico: los campesinos tienen que aceptar gustosamente el orden moral impuesto por el proyecto regionalista y abandonar la política.

La política, como la entienden tanto los jefes paramilitares como los intelectuales del regionalismo liberal, es un asunto de mayores, de una minoría que la entiende y la ejecuta. Dicho en lenguaje local, la política es para los pesados. En la década de 1940 llegó al Departamento del Cesar, Alberto Marulanda Grillo, proveniente de Santander. Con métodos fraudulentos y aprovechando los vacíos en la tradición de titulación fue apropiándose de amplios terrenos, hasta llegar a alegar que sus posesiones superaban las 30.000 hectáreas. Su dominio cubre una importante zona campesina del Cesar, en la que están los municipios de La Gloria, Pelaya y Tamalameque. Hay documentación existente que certifica conflictos entre Marulanda Grillo y los campesinos desde los años cuarenta, que vuelven a surgir con fuerza en la década de los setenta, cuando aparece y se consolida la presencia regional de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC).

Una de las versiones de los conflictos con Marulanda Grillo menciona a un grupo de campesinos que había tenido problemas con el Ejército venezolano desde 1970, en la zona fronteriza donde se encontraban trabajando desde los años cuarenta. Los campesinos pretendieron que el Ejército y el gobierno colombiano les ayudara a clarificar de quién eran las tierras que habían estado trabajando, ya que si eran tierras de Venezuela consideraban que debían conseguir un nuevo asentamiento y recibir indemnización por casi tres décadas de trabajo. No encontraron respuesta ni del Ejército ni del gobierno, y, por el contrario, fueron desalojados en 1973, ante lo cual acudieron a la ANUC.

Organizados como comité de usuarios, se toman un predio montañoso que luego Marulanda Grillo alegaría que le pertenecía. Éste, con el apoyo del Ejército y de la Policía, desaloja a los campesinos, lo que generó una serie de movilizaciones cívicas en los departamentos de Cesar y La Guajira. Mientras tanto, Marulanda Grillo declara una batalla frontal contra el movimiento campesino. Luego de su muerte, sus hijos Francisco y Carlos Arturo Marulanda Ramírez consolidan su papel en la política regional, por medio del voto obligado de todos los campesinos que están dentro y fuera de sus propiedades. A su vez, los nexos con la política nacional se consolidan, hasta el punto de que Carlos Arturo Marulanda sería ministro de Desarrollo en 1986 y embajador ante los Países Bajos durante la administración de Ernesto Samper (1994-1998).

Por su parte, la ANUC, a pesar de sus altibajos, incentivó a los sectores campesinos regionales a resolver los problemas del acceso a tierras, y, así, adelantaron los trámites para la legalización de una posesión de unas 2.000 hectáreas de tierras que tenían desde 1986 unas 450 familias. En 1989, siendo ministro de Desarrollo Marulanda Ramírez, éste intentó vender al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) 2.000 hectáreas ocupadas por los campesinos que él declaraba como propias. Dado que al INCORA le parecía excesivo el precio estipulado por el ministro, decidió esclarecer la propiedad, y en abril de 1994 se catalogaron como baldías distintas zonas reclamadas por Marulanda y se legitimaba la posesión campesina. Sin embargo, Marulanda, con el apoyo de fuerzas paramilitares, ya había iniciado el desplazamiento forzado de los campesinos, por medio de una campaña de exterminio que apuntaba especialmente a los dirigentes de la ANUC.

Diversos testimonios muestran que Marulanda negoció tierras con el narcotraficante y contrabandista de esmeraldas Víctor Carranza, quien ayudó a organizar una de las acciones paramilitares más prolongadas y efectivas en el largo conflicto colombiano. Se dio, incluso, el caso de uno de los funcionarios del INCORA, quien había llegado a medir las tierras que debían ser entregadas a los campesinos, a quien, como escarnio, le fue quitada la piel de la espalda dentro de la hacienda Bellacruz de los Marulanda. Los muertos por este caso son centenares y el impacto internacional que produjo fue tan grande que Marulanda tuvo que dejar su cargo de embajador ante los Países Bajos y, en 1999, fue extraditado desde España a Colombia. Sin embargo, al llegar a Colombia fue sobreseído de los cargos, en noviembre del 2002, en los inicios de la presidencia de Álvaro Uribe, en uno de los primeros gestos de rendición del país ante el paramilitarismo.

Después de uno de los más largos y engorrosos procesos de desplazamiento, algunos de los sobrevivientes de las masacres de la hacienda Bellacruz fueron relocalizados en una finca en el Departamento del Tolima, al interior del país. La presencia de estos campesinos motivó a la guionista ibaguereña Alexandra Cardona Restrepo a escribir un reportaje, "El amargo sabor de la Miel", donde describe la odisea de ese desplazamiento y su apenas frágil reubicación en el campamento de la

Miel. En una nota periodística sobre su reportaje, le preguntaron a la guionista qué le había impactado al llegar a la Miel, y dijo:

> [i]Huy no! eso es demasiado, cuando tú llegas al Tolima y te encuentras en el centro del país una finca con una tienda, un pueblito costeño [...] es como si de un momento a otro hubieras llegado a Ciénaga pero resulta que estás en Ibagué, uno siente algo [...] pues yo no lo podía ver como algo muy curioso, es dramático, claro que ellos conservan, mantienen lo único que les dejaron que es su cultura, pero es verdaderamente dramático. (Véase http://www.eskpe.com/secc_eskpe/libr_eskpe/unpasdondetodoocurre)

En su respuesta, Cardona deja traslucir la ambigüedad del siempre equívoco plano de la cultura. Campesinos que habían luchado sistemáticamente por tener una inclusión en el orden nacional como sujetos de derechos económicos y políticos terminan desplazados a otras geografías de la nación. Exiliados dentro de la propia nación, impactan a quienes los visitan, por su exotismo, y muestran, también, la persistencia de la cultura como rótulo de clasificación. La gran paradoja del testimonio de la guionista radica en su admiración por lo más visible y lo que menos motivó el desplazamiento de los campesinos. Estos desplazados, que encarnan una larga tradición de lucha por la inclusión de los campesinos costeños como sujetos de derechos políticos y económicos, sólo pudieron ser narrados en el testimonio por lo que menos reclamaban: su cultura.

CONCLUSIÓN

En septiembre del 2005, Enrique García Torres, ex director de informática del Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), el organismo de seguridad del Estado colombiano, fue llamado a indagatoria bajo los cargos de coautoría de lavado de activos, enriquecimiento ilícito, concierto para delinquir, falsedad material en documento público y fraude procesal. Existían serios indicios de que desde su cargo había borrado documentación comprometedora de diferentes jefes del narcotráfico.

En sus declaraciones, Enrique García optó, a su vez, por denunciar la responsabilidad de su jefe inmediato, el director nacional del DAS Jorge Noguera, coterráneo suyo de la caribeña ciudad de Santa Marta. En esa oportunidad contó que Noguera proveía de listas de personas de izquierda a Jorge 40, el líder del paramilitarismo costeño, para que fueran asesinadas como parte de una gran estrategia regional encaminada a consolidar el poder paramilitar y latifundista en la Costa Caribe colombiana. En unas declaraciones posteriores, el 7 de febrero del 2006, las acusaciones de García contra su jefe inmediato fueron aún más graves, cuando dijo que había participado de un fraude de inauditas proporciones. Como cuenta una nota electrónica de *El Espectador*, del sábado 25 de noviembre del 2006:

> En 2001 el actual representante José Gamarra Sierra planteó la necesidad de contar con un programa de computador que permitiera listar todas las mesas de votación con los nombres de los votantes de Cesar, La Guajira y Magdalena. El propósito: manipular los resultados electorales según las necesidades de Jorge 40, creador del movimiento de "La Provincia Unida". Según García, los municipios del sur del

Magdalena debían votar por Luis Eduardo Vives al senado y Alfonso Campo Escobar a la Cámara; los del centro, por Dieb Maloof al Senado y José Gamarra a la Cámara; los de la rivera occidental, por Salomón Sade y Jorge Luis Caballero. Además se debía colaborar a la campaña a la Cámara de Jaime Ezpeleta, en La Guajira; en el Cesar a los candidatos al Senado Álvaro Araújo y Mauricio Pimiento, y a la Cámara Miguel Ángel Durán y Jorge Ramírez; y en Bolívar al candidato al Senado William Montes.

García testificó que se diseñó un programa de computador que cargaba el censo electoral con los nombres y las mesas de votación, por mesa, por puesto y por municipio. El candidato José Gamarra facilitaba el dinero y se lo entregaba a Enrique Osorio de la Rosa, quien trabajaba en la Registraduría y consiguió con sus colegas en Bogotá los censos electorales a un costo de $5 millones por departamento. Por la elaboración del programa de informática, dice García, José Gamarra le reconoció una remuneración económica.

Además de Osorio, García sostuvo que también conocían del presunto fraude los candidatos mencionados y los registradores de los municipios del Magdalena: El Banco, Santa Bárbara de Pinto, San Sebastián, San Zenón, Santana, Pijiño del Carmen, Sabanas de San Ángel, El Difícil, Plato, Tenerife, Chivolo, Pedraza, Sitio Nuevo, El Piñón, Remolino y El Retén. Según García, los registradores fueron presionados para que designaran a los jurados de votación que los candidatos establecieran. Al final de la jornada electoral los jurados se aseguraban de que el mayor porcentaje de votos correspondiera a los candidatos que había ordenado Jorge 40.

Para garantizar este hecho, el jurado reemplazaba la mayoría de los votos que no correspondieran a las directrices de Jorge 40 e introducían tarjetones debidamente marcados, simulando el voto de aquellas personas que no habían ido a la mesa a votar, dado que cada jurado contaba con los nombres y cédulas de los votantes. Según García, "fue por esto que se dieron votaciones que oscilaron entre el 80 y el 97% por los candidatos por los cuales Jorge 40 les había asignado los municipios, sobre los que el Bloque Norte tenía influencia".

García expresó finalmente a la Fiscalía que ese mismo fraude se gestó en las elecciones presidenciales de 2002 y que del hecho tuvieron conocimiento Jorge Noguera Cotes, entonces director de la campaña Uribe-Presidente en el Magdalena; Marta Romero Villa, quien se encargaba del control electoral; Juan Carlos Vives Menoti, quien oficiaba como coordinador en la Costa Atlántica, y Hitler Rousseau Chaverra, quien coordinaba los departamentos de Cesar y el Magdalena. (Véase http://elespectador.com/elespectador/Secciones/Detalles.aspx?idNoticia=2618&idSeccion=22).

A partir de las declaraciones de García, se ha ido develando el papel que cumplieron en la consolidación del poder bifronte del paramilitarismo y el latifundismo de la Costa Atlántica las élites que en el Cesar apoyaron y expandieron el proyecto tropicalista del vallenato y las imágenes del supuesto pacto interestamentario entre latifundistas y campesinos. Los acontecimientos recientes de lo que en la jerga nacional se ha dado en llamar el "escándalo de la parapolítica" revelan cómo las élites liberales del Cesar y de la Costa Atlántica fundieron las técnicas más eficientes de terror heredadas de la Guerra Fría (Grandin, 2004; Hylton, 2006) a las retóricas del tradicionalismo, propio de la economía moral, para lograr la inserción de la región al mercado internacional bajo las lógicas neoliberales.

En un reportaje publicado por la revista *Semana* (2006, noviembre) se cuenta cómo la tradición del contrabando practicado por las élites regionales se reactivó por el narcotráfico y fue un recurso eficaz utilizado por las élites para superar el impacto que sufrieron por la crisis algodonera que, en la década de 1980, había afectado a las familias agroexportadoras del Cesar, como los Araújo, los Castro y los Pupo. En medio de la crisis algodonera hizo su aparición la familia de los Gnecco, originarios de La Guajira, quienes revitalizaron la política del Cesar al inyectar dinero proveniente del contrabando y del narcotráfico. Este grupo logró ubicar, en 1992, a Lucas Gnecco como gobernador del Cesar. Luego, las familias de los Araújo y los Gnecco se disputaron el poder regional y, en 1995, el candidato de los Araújo, Mauricio Pimiento, ganó la Gobernación del Cesar. Luego, en 1998, compitieron Lucas Gnecco y Consuelo Araujonoguera, quien perdió las elecciones y acusó de fraude a su contrincante. En este contexto se fue perfilando quien sería una de las figuras más notorias en el paramilitarismo y el narcotráfico regional, el sobrino del ex gobernador liberal del Departamento del Cesar Edgardo Pupo, Rodrigo Tobar Pupo, conocido como Jorge 40, quien no sólo eliminó a los Gnecco, sino que logró imponer un nuevo mapa político, en el cual estaba programado, incluso, quién sería el futuro presidente de Colombia.

Los afectos de Jorge 40 por su departamento y por su folclor se hicieron evidentes cuando, ya constituido en toda una fuerza militar regional, ratificó el lugar de los miembros de lo más granado de las élites

culturales en el organigrama administrativo de la república paramilitar. Como aparece en la revista:

> "En diciembre de 2001 se realizó en Pivijay una reunión a la que asistieron ganaderos y políticos de ambos departamentos. Allí se cocinó una estrategia electoral para el Congreso que consistía en parcelar la votación para controlarla y garantizar que todos los candidatos amigos salieran elegidos", dice un ex asesor político de las AUC. Una vez las listas estaban armadas, faltaba garantizar los votos. "Si 'Jorge 40' era el papa en Cesar, 'Omega', 39 y 'Tolemaida eran los obispos", dice una ex candidata. Estos tres hombres, todos ex oficiales del Ejército, y reconocidos pistoleros, se encargaron de reunir a concejales y alcaldes de Cesar para darles la orden perentoria sobre a quién debían apoyar y cuántos votos se esperaba que pusieran, según le relataron a SEMANA varios de ellos. A estas reuniones asistía en ocasiones 'Jorge 40' y también algunos de los candidatos o sus jefes de debate. "Recuerdo especialmente una que se realizó en Saloa (Chimichagua) porque asistieron varios miembros de la alta sociedad del Valle", dice la mencionada ex candidata.
>
> Esta calculada estrategia fue un año después develada por la analista Claudia López. Los resultados electorales beneficiaron a cinco candidatos: Mauricio Pimiento y Álvaro Araújo al Senado, y a la Cámara a Jorge Ramírez, Miguel Durán y Alfredo Cuello. Según López, la votación en los municipios quedó concentrada, por encima del 90 por ciento, por los candidatos señalados. Lo que muchos colombianos llamaron eufemísticamente "elecciones atípicas". En el fondo, lo que 'Jorge 40' hizo fue un cálculo matemático perfecto para no desperdiciar un solo voto. Al servicio de esas matemáticas puso su ejército.
>
> La estrategia se repitió en las elecciones de Congreso este año. Más atípicas aun resultaron las elecciones a gobernaciones y alcaldías el año siguiente. Esta vez la estrategia fue menos sofisticada. Para la gobernación había tres candidatos visibles. Abraham Romero y Christian Moreno, que no aguantaron la presión de los paras y renunciaron en agosto de 2003, dos meses antes de las elecciones. En su momento emitieron un comunicado donde decían que "el Cesar ha sido sometido por el unanimismo y la dictadura política que históricamente ha impuesto una 'coalición de intereses' ampliamente conocida". En consecuencia, Hernando Molina Araújo, hijo de 'La Cacica', se convirtió en candidato único [...]. Molina fue elegido gobernador en 2003. Pero 62.000 personas votaron en blanco. (*Semana*, 2006, noviembre)

En el fragmento del reportaje de *Semana* se evidencia cómo la estrategia de Jorge 40 ratifica el control de la política regional por parte de aquellos que Consuelo Araujonoguera describiera, en sus encantados términos, como "la bulliciosa barra de muchachos", y por parte de sus predecesores, los viejos patricios del Partido Liberal. En la lista de los elegidos por Jorge 40 sobresale el papel central que desempeña aquella familia que conectara al nonagenario y líder máximo de la colectividad liberal colombiana Alfonso López Michelsen, con lo que eufemísticamente se denomina *la provincia:* en su diseño de la geopolítica regional, Álvaro Araújo, hermano de la ex ministra de Cultura Consuelo Araujonoguera, continúa dominando el patriciado departamental. *Hernandito* Molina Araújo, el hijo de la ex ministra e hijastro del actual procurador de la República, Edgardo Maya, consiguió la Gobernación del Cesar por medio de los métodos clásicos del fascismo criollo: Jorge 40 sacó de la competencia a sus adversarios bajo la amenaza de que si no se retiraban serían asesinados, ante lo cual se erigió en candidato único y ganó, a pesar de que los votos en blanco por los que optó la ciudadanía superaron a los que impuso o se inventó el paramilitarismo. El respaldo que dio Jorge 40 a la familia Araújo se concretó en la ratificación de los cargos de los sobrinos de *La Cacica*: María Consuelo Araújo, como canciller de Colombia, su hermano Jaime Araújo como magistrado de la Corte Constitucional, y el futuro más promisorio estaría asignado para quien había alguna vez declarado que la pasión de su vida era la actuación: el ex galán de la televisión Álvaro Araújo Castro.

En palabras de Carlos Mario García, el asesor político de los paramilitares, Álvaro Araújo "mi amigo personal y amigo de Jorge 40 [...] hoy por hoy es el líder costeño políticamente con mayor proyección a la Presidencia de la República" (citado en *New Herald*, 2006; *El Tiempo*, 2006). Pero sus proyecciones probablemente se diluyan ante los resultados del destape que ha venido ocurriendo de la participación del paramilitarismo en la política nacional. Buscando los beneficios de la Ley de Verdad y Justicia,[1] el paramilitarismo intenta institucionalizarse por

[1] Ley que reconoce el estatus político para los paramilitares. La ley contempla, entre otras medidas, que los paramilitares que se entreguen recibirán penas de entre cinco y ocho años por masacres, secuestros, etc.; pueden cumplir las penas en granjas agrí-

medio de una generalización de revelaciones y acusaciones encaminadas a asegurar garantías, como evitar extradiciones a los Estados Unidos, conseguir rebajas de penas, asegurar la casa por cárcel y legalizar sus posesiones. Esta dinámica ha motivado a que declaren, también, algunos sectores de las élites que no necesariamente están interesados en las garantías ofrecidas a paramilitares y narcotraficantes, pero que encuentran la oportunidad de mantener los privilegios que han conseguido por medio de otras formas de corrupción.

En algunas de estas declaraciones, a pesar del nivel de la crisis ética que atraviesa Colombia, no dejan de causar sorpresa los métodos usados por el presidenciable Álvaro Araújo Castro y su clan para mantener su poder regional. En una nota publicada por el periódico *El Tiempo*, el 22 de enero de 2006, Víctor Ochoa Daza, ex alcalde de Valledupar y quien fuera un aliado cercano de la familia, declaró que *Alvarito* había instigado a Jorge 40 para que lo secuestrara, como parte de la estrategia que llevaría a Álvaro Araújo a convertirse en la primera fuerza electoral del Cesar. Los Ochoa tenían una candidata al Senado, Juana Ramírez, y en una conversación personal que tuvieron el patricio liberal Álvaro Araújo Noguera y su hijo, el presidenciable Álvaro Araújo Castro, con Elías Ochoa, hermano de Víctor, le dijeron que la condición para la liberación del secuestrado era que Juana, candidata con grandes aspiraciones a la Cámara de Representantes, debía renunciar a sus pretensiones y dejar el paso a la candidatura de Álvaro Araújo Castro. Juana Ramírez sería el segundo renglón en la lista de *Alvarito*, quien canalizó a su favor los votos de la candidata. Esto garantizó la llegada de Álvaro Araújo Castro a la Cámara y representó, además, el desembolso de 100.000 dólares a la familia del secuestrado (*El Tiempo*, 2006, enero).

Por otro lado, el proyecto *cultural* monopolizado por las élites y, en especial, por el clan Araújo continuaría su consolidación hacia la conquista del mercado globalizado. El proyecto del vallenato seguiría las rutas de la globalización trazadas por la agroexportación legal e ilegal, con el fin de conquistar el mercado internacional, lo que es una

colas y recibir hasta el diez por ciento de las rebajas en el tiempo, por lo que se llama "jubileo" (Véase: http://www.planetapaz.org/grupo_paz/principal.htm).

manera eufemística de definir el mercado latino-norteamericano y, en especial, el mercado de Miami. El proyecto por el cual habían trabajado con tanto ahínco desde los años setenta, entre otros, Alfonso López Michelsen, los Araújo y Enrique Santos Calderón, logró la conquista del mercado nacional en los años noventa, mediante las experimentaciones "tecnomacondianas" realizadas por el hijo de las élites del Magdalena, Carlos Vives, y luego por la instauración del Premio Grammy al vallenato en el 2007. La ratificación simbólica del *lobby* que durante años hicieron las élites latifundistas y paramilitares en la promoción del vallenato en los Estados Unidos se evidencia en la creación del premio y en la entrega de su primera edición a los hermanos Zuleta, los controvertidos cantantes que dicen sin ambages, en uno de sus temas: "No joda, viva la tierra paramilitar, vivan los paracos".

Mientras tanto, los campesinos que habían intentado conseguir representación nacional y dignificar la política, al proponer participación política y económica, son actualmente víctimas, desplazados, emigrantes, trabajadores forzados y objetivo militar de la expansión paramilitar. De acuerdo con Hylton (2006), entre 1997 y el 2003 los paramilitares se apropiaron de cerca de cinco millones de hectáreas de tierra, construyendo lo que Molano (2002) denominó una *república ganadera*. En términos de Hylton:

> Las cifras son dicientes: en 1987, 35 millones de hectáreas se dedicaron a la ganadería, y en el 2001 se dedicaron 41,7 millones. En 1984, propiedades superiores a las 500 hectáreas ocupaban el 32,7% de la tierra; en 1996, 44,6%; en el 2001, el 61,2%. Hasta el 2004, 0,4% de los propietarios poseían el 61% de toda la tierra titulada, mientras la pobreza rural ascendió de 82,6% en el 2001 al 85% en el 2003.[2] (Hylton, 2006, p. 118)

2 *"The numbers are telling: in 1987, 35 million hectares were devoted to cattle ranching, and in 2001 41.7 million. In 1984, ranches larger than 500 hectares occupied 32.7 per cent of the land; in 1996, 44.6 per cent; in 2001, 61.2 per cent. By 2004, 0.4 per cent of landowners possessed 61 per cent of all titled land, while rural poverty was up from 82.6 per cent in 2001 to 85 per cent in 2003"* (Hylton, 2006, p. 118).

La consolidación del proyecto paramilitar en Colombia y en la Costa Caribe ejemplifica de manera vívida el lado perverso del sueño posmoderno y neoliberal: una tierra sin Estado, amparada en lo "glocal", en la tradición y la costumbre, sin partidos políticos —que es lo mismo que con partidos políticos tradicionales—, y exportadora de ganado, coca, algodón y cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Alape, Arturo. *El Bogotazo: memorias del olvido*. Bogotá: Fundación Universidad Central, 1983.

Alcina Franch, José (ed.). *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Sociedad Quinto Centenario-Alianza, 1990.

Althusser, Louis. *"Lenin and Philosophy" and Other Essays*. London: New Left Books, 1977.

Álvarez Gardeazábal, Gustavo. *Cóndores no entierran todos los días*. Barcelona: Manacor, 1971.

Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). *Primer mandato campesino*. Bogotá: Prensas Editoriales UNINCCA, 1972. Disponible en: http://es.geocities.com/memoriacolombia/memo-anu.htm#memanuc-p. Acceso: 20 de diciembre del 2006.

Araujonoguera, Consuelo. *Trilogía vallenata, vallenatología, Escalona, lexicón de Valle de Upar*. Bogotá: Ministerio de Cultura-Fundación Festival de la Leyenda Vallenata, 2002.

Asociación Colombiana de Ingenieros Agrónomos (ACIA). *La Tierra para el que la trabaja*. Bogotá: Punto y Coma, 1975.

Assadourian, Carlos Sempat. *Modos de producción en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI-Argentina Editores, 1975.

Bagley, Bruce Michael. *The State and the peasantry in contemporary Colombia*. Meadville, PA: Allegheny College, 1989.

Bagú, Sergio. *Evolución histórica de la estratificación social en la Argentina.* Caracas: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 1969.

Bazant, Jan. *Cinco haciendas mexicanas: tres siglos de vida rural en San Luis Potosí, 1600-1910.* México: Colegio de México, 1975.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Bogotá: Siglo XXI, 1991.

Bearman, Peter S. "Generalized Exchange". *American Journal of Sociology* 5 (1997):1383-1415.

Benhabib, Seyla. "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas". En: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge -London: MIT Press, 1999; pp. 73-98.

Bergquist, Charles. "In the name of history: a disciplinary critique of Orlando Fals Borda: Historia doble de la Costa". *Latin American Research Review* 25.3 (1990):156-176.

Bergquist, Charles. *Los trabajadores en la historia latinoamericana. Estudios comparativos de Chile, Argentina, Venezuela y Colombia.* Bogotá: Siglo XXI, 1988.

Beverley, John. *Against Literature.* The University of Minnesota Press, 1993.

Bhabha, Homi, "Remembering Fanon: Self, psyche and colonial condition". En: Nigel Gibson (ed.). *Rethinking Fanon.* New York: Humanity Books, 1999; pp. 179-196.

Bonfil, Batalla Guillermo "Aculturación e indigenismo: la respuesta india". En: José Alcina Franch (ed.). *Indianismo e indigenismo en América.* Madrid: Sociedad Quinto Centenario- Alianza, 1990; pp. 189-209.

Bonilla, Víctor Daniel, Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda y Augusto Libreros. *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción.* Bogotá: Publicaciones de La Rosca, 1972.

Booth, James. "Household and market. On the origins of moral economic philosophy." *Review of Politics* 56 (1994):207-235.

Bora, Wodrow. *Silk raising in colonial Mexico.* Berkeley–Los Angeles: University of California press, 1943.

Bott, Elizabeth. *Family and social network.* London: Tavistock, 1968.

Buarque de Holanda, Sergio. *Raízes do Brasil.* Rio de Janeiro: J Olympio, 1936.

Calhoun, Craig "Introduction" en: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge-London: MIT Press, 1999; pp. 73-98.

Calvo Stevenson, Haroldo y Meisel Roca, Adolfo (eds.). *El rezago de la costa Caribe colombiana.* Santa fé de Bogotá: Banco de la República-FUNDESARROLLO-Universidad Jorge Tadeo Lozano seccional del Caribe, 1999.

Cardoso, Fernando y Faletto, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina.* México-Buenos Aires: Siglo XXI, 1969.

Carpentier, Alejo. *El Reino de este mundo.* Madrid: Alianza, 2004.

– Los pasos perdidos. Madrid: Alianza, 1998.

– *El siglo de las luces.* Madrid: Catedra, 1985.

Carton, Michel "Changing paterns of slave families in the British West Indies" en: Hilary Beckles and Verene Sheperd (eds.). *Caribbean slave society and economy.* New York: New York Press, 1991; pp. 228-249.

Cendales Lola, Torres Fernando y Torres Alfonso. "Entrevista a Orlando Fals Borda. Uno siembra la semilla pero ella tiene su propia dinámica". Disponible en: http://www.dimensioneducativa.org.co/aa/img_upload/e9c8f3ef742c89f634e8bbc63b2dac77/ENTREVISTA_FALS.doc. Acceso: 20 de diciembre del 2006.

Cepeda Samudio, Alvaro. *La casa grande.* Bogotá: Oveja Negra, 1983.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for "Indian" pasts? En: Representations 37 (1992):1-26.

Chernik Mark "Insurgency and negotiations defining the boundaries of the political Regime in Colombia". Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1991.

Chevalier, François. *Land and society in colonial Mexico: the great hacienda.* Berkeley: University of California Press, 1963.

Clifford, James. *The predicament of culture. Cambridge:* Harvard University Press, 1988.

— , George Marcus. Berkeley: *Writing culture.* University of California Press, 1986.

Cooper Frederick, Holt Thomas C y Scott Rebecca J. Beyond slavery explorations of race, labor, and citizenship in post emancipation societies. The University of North Caroline Press, 2000.

Coronel, Valeria. "Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: Utopia colonial y nostalgia fascista" en: Catherine Walsh (ed.). *Estudios culturales Latinoamericanos retos desde y sobre la región andina.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala, 2003; pp. 243-266.

Cortés Vargas, Carlos. *Los sucesos de las bananeras.* Bogotá: Imprenta de la luz, 1929.

Costa, Emilia Viotti da. *The Brazilian Empire.* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Cunin, Elizabeth. *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad de los Andes-Instituto Francés de Estudios Andinos-Observatorio del Caribe Colombiano, 2003.

Diaz-Granados, Manuel J. *Geografía económica del Magdalena Grande.* Santa Marta: Fondo de Autores Magdalenenses- Instituto de Cultura del Magdalena, 1996.

Dorfman, Ariel "Some one writes to the future". *Transition* 52 (1991):18-34.

During, Simon. *Introduction to the cultural studies reader.* London-New York: Routledge, 2000; pp.1-28.

Durkheim, Emily. *The division of labor in society.* New York: The Free Press, 1984.

Escobar, Arturo. "Imagining a post-development era? critical thought, Development and Social Movements" *Social Text* 31-32 (1992):20-56.

Fabian, Johannes. *Time and the other: how Anthropology makes its objects.* New York: Columbia University Press, 1983.

Fajardo, Darío. *Campesinado y capitalismo en Colombia.* Bogotá: Centro de Investigación y educación popular, 1981.

Fals Borda, Orlando. "Ciencias Sociales y Comunicación: Encuentros y Desencuentros". IV Congreso Internacional de Comunicación Social. Universidad del Norte Barranquilla. Disponible en: www.comminit.com/la/pensamientoestrategico/lasth/lasld. Acceso: 21 de junio de 2003.

— "El Presidente Nieto". *Historia Doble de la Costa.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia -Banco de la República- El Áncora, 2002.

— "Resistencia en el San Jorge". *Historia Doble de la Costa.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Banco de la República-El Áncora, 2002.

— "Retorno a la Tierra". *Historia Doble de la Costa.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, el Áncora Editores, 2002.

— "Mompox y Loba". *Historia doble de la Costa.* Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.

— *El Hombre y La Tierra en Boyacá.* Bogotá: Editorial Punta de Lanza, 1976.

Fanon, Franz. *The wretched of the Earth.* New York: Markman, 1968.

Fanon, Franz. *Black skin white masks*. New York: Markman, 1967.

Faris, Wendi B. "The question of the other: Cultural critiques of magical realism." *Janus Head* 5.2 (2002). Disponible en: http://www.janushead.org/5-2/faris.pdf. Acceso: 20 de mayo del 2005

Ferguson, James G. "Of mimicry and membership: Africans and the "New world society". Cultural Anthropology 17.4 (2002):551-69.

Fernández-Kelly, María Patricia. *For we are sold I and my People: Women and industry in Mexico´s frontier*. New York: University of New York Press, 1983.

Festival Vallenato 2001 Cubrimiento en Bogotá. Conversatorio Vallenato fue un Éxito, en: http://www.valledupar.com/festival/cubrimiento2.htm. Acceso: Diciembre 19 del 2005

Figueroa Pérez, José Antonio. *Del Nacionalismo al exilio interior: el contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los Andes Americanos*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2001.

– "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad". En: Eduardo Restrepo y Maria Victoria Uribe (edits.). *Antropologías transeúntes*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000; pp. 61-80.

– "Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo". *Revista Colombiana de Antropología* 33 (1996):185-219.

Foucault, Michel y Deleuze, Gilles. "´Los intelectuales y el poder´ Gilles Deleuze entrevista a Michel Foucault". En: Michel Foucault. *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta, 1977; pp. 77-86.

Fraser, Nancy. "Rethinking the Public Sphere. A contribution to the critique of actually existing democracy." En: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge– London: MIT Press, 1999; pp.109-42.

– "Struggle over needs: Outline of a socialist-feminist critical theory of late-Capitalist political culture". En: Linda Gordon (ed.). *Women, the State, and welfare: Historical and theoretical perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990; pp. 205-231.

Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala; formação da familia brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1958.

Fuss, Diana. "Interior Colonies: Frantz Fanon and the politics of identification". En: Nigel Gibson (ed.). *Rethinking Fanon. The continuing Dialogue*. New York: Humanity books, 1999; pp. 294-328.

García Márquez, Gabriel. *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.

– "Valledupar la parranda del siglo". *El Espectador*, Junio 19 1983.

– *Cien años de Soledad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971.

González-Echevarría, Roberto. *Myth and Archive: a theory of Latin American narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

– *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana: coloquio de Yale*. Roberto González Echevarría (ed.). Caracas: Monte Avila, 1984.

– *Alejo Carpentier: The Pilgrim at home*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Gramsci, Antonio. *Selections from the prison notebooks*. Nueva York: I.P, 1980.

Grandin, Greg. The last Colonial massacre: Latin America in the Cold War. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Green, John W. "Sibling Rivalry on the Left and Labor Struggles in Colombia during the 1940s." Latin American Research Review 35.1 (2000):85-117.

Guha, Ranajit. *Dominance without hegemony history and power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

– *Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1985.

Gunder Frank, Andre. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1978. Disponible en http://www.eumed.net/cursecon/textos/. Acceso: 6 de diciembre del 2006.

Habermas, Jürgen. *The structural transformation of Public Sphere: an inquiry into a category of bourgeoisie society*. Cambridge: MIT Press, 1991.

– *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.

– *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1987.

– *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1987.

Hanchard, Michael. Orpheus and power: The movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Hartlyn, Jonathan. *The politics of coalition rule in Colombia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Harvey, David. *The condition of post modernity. An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell, 1990.

Hylton, Forrest. *Evil hour in Colombia*. London-New York: Verso, 2006.

Hopenhayn, Martin. "Postmodernism and Neoliberalism in Latin America." En: John Beverley, José Oviedo y Michel Aronna (edits.). *The Postmodernism debate in Latin America.*. Durham-London: Duke University Press, 1995; pp. 93-109.

James Booth, William "On the idea of the Moral Economy" *The American Political Science Review*, Vol. 88, 3 (Sep., 1994): 653-667

James, C.L.R. *The Black Jacobins. Toussaint l'overture and the Santo Domingo revolution*. New York: Vintage Books, 1979.

Jameson, Fredric. *Postmodernism or, cultural logic of late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1997.

– "Third world literature in the Era of multinational Capitalism". *Social Text* 15 (1986):65-88.

Jaramillo Alvarado, Pío. *El indio ecuatoriano, contribución al estudio de la sociología indo-americana*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1983.

Johnston, Ian. "On Marquez's One hundred years of solitude". Lecture delivered in Liberal Studies 402. Malaspina University-College. marzo 28, 1995. Disponible en: http://www.mala.bc.ca/~johnstoi/introser/marquez.HTM Acceso: 18 de octubre del 2004.

Kalmanovitz, Salomón. "El desarrollo histórico del campo colombiano". En: Jorge Orlando Melo (ed.). *Colombia Hoy*. Bogotá: Biblioteca familiar colombiana-Presidencia de la República, 1996.

Knight, Alan "Popular culture and the revolutionary state in Mexico, 1910-1940" The Hispanic American Historical Review 74.3 (1994):393-444.

Kristeva, Julia. *Black sun depression and melancholia*. New York: Columbia University Press, 1989.

Kuper, Adam. "Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology." *Man*, 29.3 (1994): 537-554.

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan*. Book XI. Jacques Alain Miller (ed.). New York-London: Norton Paperback, Library of Congress Cataloging Data, 1988.

Laclau, Ernesto. *Política e ideología en la teoría marxista: Capitalismo, fascismo, populismo*. México, D.F: Siglo Veintiuno, 1986.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Lambert, Jacques. *Amérique Latine; Structures Sociales et Institutions Politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Larsen, Neil. *Reading North by South*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1996.

– *Modernism and Hegemony. A materialist critique of aesthetic agency*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Leal Buitrago, Francisco. *Estado y Política en Colombia*. Bogotá: Siglo XXI, 1989.

Lechner, Norbert. "A Disenchantment Called Postmodernism". En: John Beverley, José Oviedo and Michel Aronna. *The Postmodernism debate in Latin America*. Durham-London: Duke University Press, 1995; pp. 147-164.

Le Grand, Catherine. "Living in Macondo: Economy and culture in a United Fruit Company Banana enclave in Colombia. En: Gilbert Joseph, Catherine Le Grand, and Ricardo Salvatore (edits.). *Close Encounters of Empire*. Durham-London: Duke University Press, 1998; pp. 333-368.

Colonización y Protesta campesina en Colombia 1850-1950. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988.

Lehman, D., (1986), "Two paths of agrarian capitalism, or critique of Chayanoviam Marxism". *Comparative studies in Society and History*, 28 (1986): 601-627.

Levine, Robert. "Elite Perceptions of the Povo". En: Michael L. Conniff y Frank D. MacCann (edits.). *Modern Brazil elites and masses in historical perspective*. Lincoln, NE: The University of Nebraska Press, 1989; pp. 209-224.

Levi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1972.

— *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidos, 1969.

López, Michelsen Alfonso. *Palabras pendientes conversaciones con Enrique Santos Calderón*. Bogotá: El Áncora, 2001.

— *Los últimos días de López y otros escritos*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular 62 (1974).

— *Postdata a la alternación: Intervenciones políticas de 1964 a 1970*. Bogotá: Populibro-Editorial Revista Colombiana, 1970.

Losonczy, Anne-Marie. "Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena". En: Maria Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (edits.). *Antropología en la modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: ICAN, 1997.

Ludmer, Josefina. *Cien años de soledad: una interpretación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1972.

Luhrmann T.M. "Our master, our brother: Levi-Strauss's debt to Rousseau." Cultural Anthropology 5.4 (1990):396-413.

Lund, Joshua. "Barbarian theorizing and the limits of Latin American exceptionalism". *Cultural Critique* 47 (2001):54-90.

MacCarty Nancy y Menton Seymour. "La novelística de la costa colombiana: especulaciones históricas". *Revista de Estudios Colombianos* 3 (1987):35-38.

Mallon, F. *Peasant and Nation*. The making of Postcolonial Mexico and Peru. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1995.

Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad Peruana*. Lima: Amauta, 1982.

Martin, Gerald. *Journeys through the labyrinth: Latin American fiction in the twentieth Century*. New York: Verso, 1989.

Martínez-Echazábal, Lourdes "Mestizaje and the discourse of National/cultural identity in Latin American, 1845-1959". *Latin American Perspectives* 25.3 (1998):21-42.

Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Madrid: Alianza, 1977.

— *Capital*. Volume One. New York: Vintage Books, 1976.

Masson, Jeffrey Moussaief. *The Assault on the Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Penguin, 1984.

Mauss, Marcel. *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. London: Routledge, 1990.

McBride, George McCutchen. *The land systems of Mexico*. Prólogo de: Manuel Gamio. New York: Octagon Books, 1971.

Meigs, Anna y Barlow Kathleen. "Beyond the taboo: Imagining incest". *American Anthropologist* 104.1 (2002):38-49.

Meisel Roca, Adolfo. *La economía de Ciénaga después del banano*. Cartagena: Banco de la República-Centro de Estudios Regionales (CEER), 2004.

Mendoza, Plinio Apuleyo. *El olor de la guayaba, Gabriel García Márquez, Conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*. Bogotá: Bedout, 1982.

Miller Marilyn Grace. *Rise and fall of the cosmic race: the cult of mestizaje in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2004.

Molano, Alfredo. "Coca, tierra y corrupción en Colombia: Raíces y perspectivas". Ponencia para la cátedra de UNESCO: Transformaciones económicas y Sociales relacionadas con el problema internacional de las drogas. México, DF. 2004. Disponible en: http://catedras.ucol.mx/transformac/PDF/COCA,%20tierra%20y%20corrupcion.pdf. Acceso: 20 de diciembre del 2006.

— *Los años del tropel*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1985.

— , Reyes, Alejandro. *Los Bombardeos en el pato*. Bogotá: CINEP, 1980.

Mondragón, Héctor. "Expresión y propuestas del campesinado". 2002. Disponible en: www.gratisweb.com/ciclocrisis/campesinado.htm. Acceso: agosto de 2006.

Monroe, Williams. "Review of the world, the text, and the critic, by Edward Said". *Modern Philology* 82.4 (1985): 454-459.

Moore, Robin. "Representations of Afrocuban expressive culture in the writings of Fernando Ortiz". Latin American music review / Revista de Música Latinoamericana 15.1 (1994):32-54.

Oquist, Paul. *Violence, conflict and politics in Colombia*. New York: Academic Press, 1980.

Ortega y Gasset. "El ocaso de las revoluciones" Disponible en: http://www.inep.org/content/view/3629/100/. Acceso: marzo 26 de 2005.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Prólogo de: Bronislaw Malinowski. Barcelona: Ariel, 1973.

Ortiz, Renato. *Cultura Brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

Ossio, Juan. "¿Existen las poblaciones indígenas andinas en el Perú?. En: José Alcina Franch (ed.). *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Sociedad Quinto Centenario– Alianza, 1990.

Palacios, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Santafé de Bogota: Norma, 1995.

Palencia Roth, Michel. Myth and the modern novel: García Márquez, Mann and Joyce. New York: Garland, 1987.

Peristiany, J.G. *El concepto del honor en la sociedad del Mediterránea*. Barcelona: Labor, 1968.

Perry, Santiago. *La crisis agraria en Colombia, 1950-1980*. Bogotá: El Ancora, 1983.

Pike, Frederik. *The United States and Latin America. Myths and stereotypes of civilization and nature*. Austin: University of Texas Press, 1992.

Pineda, Virginia Gutierrez de. *Estructura, función y cambio de la familia en Colombia I*. Bogotá: Asociación Colombiana de Facultades de Medicina-División de Medicina Social y Población, 1975.

Planeta Paz, Sectores Sociales Populares para la Paz en Colombia: http://www.planetapaz.org/grupo_paz/principal.htm.

Polanyi, Karl. "The economy as instituted process". En: K. Polanyi, C. M. Arensberg y H. W. Pears (edits.). *Trade and market in the Ancient Empires*. Glencoe, Illinois: The Free Press and the Falcon's Wing Press, 1957; pp. 243-270.

Popkin, Samuel. *The rational peasant. The political economy of rural society in Vietnam*. Berkeley –London: University of California Press, 1979.

Posada Carbó, Eduardo. "Fiction as history: the bananeras and Gabriel García Márquez´s One hundred year of solitude". En: *Journal of Latin American Studies* 30.2 (1998):395-414.

Prado Jr, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Puiggrós, Rodolfo. *Historia económica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1948.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Rappaport Joanne. *Intercultural utopias, public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.

Reichel, Gerardo y Reichel, Alicia. *The people of Aritama the cultural personality of a Colombian mestizo village*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Reyes Posada, Alejandro. *Latifundio y poder político: La hacienda ganadera en Sucre*. Bogotá: Editorial CINEP, 1978.

Rincón, Carlos. "The peripheral center of Postmodernism: on Borges, García Márquez and alterity". En: John Beverley, José Oviedo and Michel Aronna (edits.). *The Postmodernism debate in Latin America*. Durham-London: Duke University Press, 1995; pp. 223-240.

— *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1995.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano: el caso de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos)*. Ginebra: UNRISD, 1987.

Robbins, Bruce. "Introduction: the public as phantom". En: Bruce Robbins (ed.). *The phantom Public Sphere*. VII-XXVI. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1993.

Roldán, Mary. *A sangre y fuego: La violencia en Antioquia, Colombia (1946-1953)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

Rosenthal, Celia Stopnicka. "Lower class family organization on the Caribbean coast of Colombia". The Pacific Sociological Review 3.1 (1960):12-17.

Rudqvist, Anders. *La organización campesina ANUC y la izquierda en Colombia 1970-1980*. Informes de Investigación No. 1 Centro de Estudios Latinoamericanos. Uppsala: Universidad de Uppsala, 1983. Disponible en: http://www.kus.uu.se/pdf/publications/Colombia/Organizacion_Campesina_y_ANUC.pdf. Acceso: 3 de enero del 2007

Said, W Edward. *Cultura e Imperialismo*. España: Anagrama, 1996.

— *The world, the text and the critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

— *Orientalism*. New York: Pantheom Books, 1978.

Sánchez Gonzalo y Donny Meertens. *Bandoleros, gamonales y campesinos: el caso de la violencia en Colombia*. Bogotá: El Áncora, 1983.

Sansone, Livio. Blackness without ethnicity: Constructing race in Brazil. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Santos Calderón, Enrique. *Fiestas y funerales: un recorrido por la Colombia trágica y frívola: lo mejor de "Contraescape" y otros textos*. Bogotá: Intermedio, 2002.

Saussure, Ferdinand. *Curso de Lingüística General*. Madrid: Alianza, 1983.

Scot, Rebeca. "Exploring the meaning of freedom: postemancipation societies in comparative perspective". *Hispanic American Historical Review* 68.3 (1988):407-428.

Scott, James. The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia. New Haven-London: Yale University Press, 1977.

Scheper-Huges, Nancy. "The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology". *Current Anthropology* 36.3 (1995):409-440.

— *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Segato, Rita Laura. "The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the Nation." *Annual Review of Anthropology* 27 (1998):129-151.

Seller, Mimi. *Democracy after slavery: Black publics and peasant radicalism in Haiti and Jamaica*. London: Macmillan Education, 2001.

Sheriff, Robin. *Dreaming equality. Color, race, and racism in urban Brazil*. New Brunswick- London: Rutgers University Press, 2001.

Simpkins, Scot. "Magical strategies: the suplement of realism". *Twentieth century literature* 34.2 (1998):140-154.

Simpson, Leslie. B. *Muchos Méxicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

Smith, Raymond Thomas. *The matrifocal family: Power, pluralism, and politics*. United Kingdom: Routledge, 1996.

Solaun Mauricio y Sydney Kronus. *Discrimination without violence: miscegenation and racial conflict in Latin America*. New York: Wiley and Sons, 1973.

Sommer, Doris "Irresistible romance: The foundational fictions of Latin America". En: Homi Bhabha (ed.). *Nation and narration*. New York: Routledge, 1990; pp.71-98.

Spengler, Osvaldo. La decadencia de Occidente. Madrid: Espasa-Calpe, 1958.

Spivak, Gayatri. "Can the subaltern speak?". En: Cary Nelson and Lawrence Grossberg. *Marxism and interpretation of culture*. Chicago: U of Illinois Press, 1988; pp. 271-313.

Stephenson, Marcia. "Forging an indigenous counterpublic sphere: the taller de historia oral Andina en Bolivia." *Latin American Research Review* 37.2 (2002):99-118.

Stern, Steve. "Feudalism, capitalism, and the world system in the perspective of Latin America and the Caribbean". En: Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia E. Mallon, Steve J. Stern (edits.). Confronting historical paradigms: Peasants, labor, and the capitalist world system in Africa and Latin America. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.

Stoler, Ann Laura. *Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, 2002

- Race and the Education of Desire: Foucaults History of Sexuality and the Colonial order of Things. Durham: Duke University Press, 1996

Streicker, Joel. "Spatial reconfigurations, imagined geographies, and social conflicts in Cartagena, Colombia." *Cultural Anthropology* 12.1 (1997):109-128

– "Policing boundaries: Race, class, and gender in Cartagena, Colombia". *American Ethnologist* 22.1 (1995):54-74.

Swezy, Paul. *Teoría del desarrollo capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

Taussig, Michel. "Terror as usual: Walter Benjamin's theory of history as a State of Siege". *Social Text* 23 (1989):3-20.

– *Shamanism, Colonialism and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Taylor, Anna Marie. "*Cien Años de Soledad: History and the Novel*". Latin American Perspectives 2.3 (1975):96-112.

Thomas, Nicholas. *Out of time. History and evolution in anthropological discourse*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989.

Thompson, E.P. "The moral economy of the English crowd in the eighteenth Century". Past and present 50 (1971):76-136.

Trinh T. Minh-Ha. *When the moon waxes red: Representation, gender and cultural politics*. London: Routledge, 1991.

Trouillot, Michel-Rolph. Silencing the past: Power and the production of history. Boston: Beacon Press, 1996.

Tyler, Stephen A. "Post-Modern ethnography: From document of the occult to occult document". En: James Clifford and George Marcus (edits.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1986.

– "The poetic turn in Postmodern anthropology: The poetry of Paul Friedrich". *American Anthropologist* 86 (1984):328-335.

Uprimny, Rodrigo y Vargas, Alfredo. "La palabra y la sangre: violencia, legalidad y guerra sucia". En: Germán Palacio (comp.). *La irrupción del Paraestado*, Santafé de Bogotá: Ilsa Cerec, 1990.

Valdez, Moses Michael. "Magical realism at world's end". En: *Margin: Exploring modern magical realism*. 2003. Disponible en: http://www.angelfire.com/wa2/margin/nonficMoses.html. Acceso: 20 de enero del 2006.

Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. México: Espasa-Calpe, 1948.

Viveros, Mara. *De quebradores y cumplidores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Von der Walde, Erna. "Realismo mágico y poscolonialismo: Construcciones del otro desde la otredad". En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (edits.). *Teorías sin disciplina (Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Wade, Meter. *Race and ethnicity in Latin América critical studies on Latin América*. London: Pluto Books, 1997.

Wade, Peter. *Music, race, and Nation. Música tropical en Colombia*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2000.

Wilson, Rawdon. "The metamorphoses of fictional space: Magical realism". En: Parkinson Zamora Lois and Wendy Faris (edits.). *Magical realism, theory, history, community*. Durham: Duke University Press, 1995.

Williams, Raymond. *Gabriel García Márquez*. St. Louis: Washington University, Twayne, 1987.

Wolfe, Eric. "The vicissitudes of the closed corporated peasant community". *American Ethnologist* 13.2 (1986):325-329.

Zamora, Lois Parkinson y Wendy B. Faris (edits.). *Magical realism: Theory, history, community*. Durham: Duke University Press, 1995.

Zamosc, León. *The agrarian question and the peasant movement in Colombia: Struggles of the National peasant association, 1967-1981*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

— *Los usuarios campesinos y las luchas por la tierra en los años 70*. Bogotá: CINEP, 1982.

Zavala, Silvio. *Aproximaciones a la historia de México*. México: Porrúa y Obregón, 1953.

Material en casetes

Sánchez Juliao, David. *El Flecha*, s. d.

Revistas

Revista Alternativa

Revista *Alternativa del Pueblo*

Revista *Cambio*, versión electrónica: http://www.cambio.com.co/711/index.html.

Revista *Semana*, versión electrónica: http://www.semana.com.

Periódicos

Periódico *Carta Campesina*.

Periódico *El Espectador*, versión electrónica: http://www.elespectador.com.

Periódico *El Tiempo*, Versión electrónica: http://www.eltiempo.com.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

B

C

F

G

H

I

J

K

L

Q

R

S

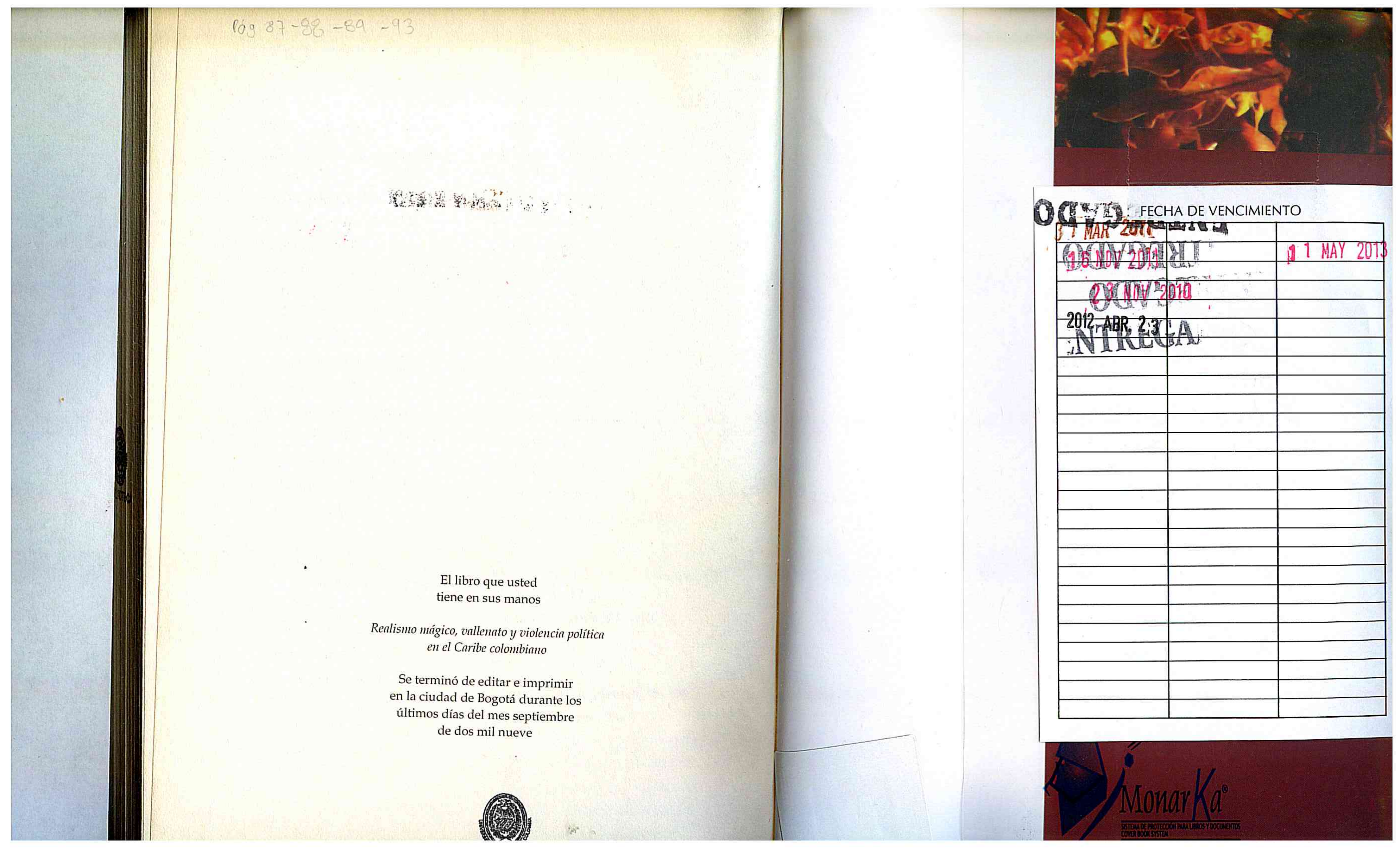
T

U

V

W

Z



Pág 87-88-89-93

El libro que usted
tiene en sus manos

*Realismo mágico, vallenato y violencia política
en el Caribe colombiano*

Se terminó de editar e imprimir
en la ciudad de Bogotá durante los
últimos días del mes septiembre
de dos mil nueve

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

En los años setenta, un grupo de intelectuales, políticos liberales, folcloristas y narradores describieron a la Costa Atlántica colombiana como emporio del pacifismo y lugar de realización de un mestizaje que representaba la unidad nacional quebrada durante la Violencia. Cuando el campesinado costeño llevaba a cabo la mayor movilización a favor de la modernización del agro regional, los habitantes de la costa fueron descritos como tradicionalistas y espontáneos. Sin embargo, hoy el Caribe colombiano se debate entre la violencia y el desplazamiento, y precisamente este libro plantea que la genealogía de esta violencia actual puede explorarse en el rechazo de las élites liberales locales y nacionales a las demandas de modernización hechas por el campesinado costeño aglutinado en la ANUC. Esta obra demuestra cómo el proyecto de las élites que defendían un tradicionalismo cultural sirvió de base para respaldar los poderes locales que usaron la violencia política contra los campesinos organizados.

ISBN 978-958-8181-58-5

9 789588 181585

José Antonio Figueroa

...gico, vallenato y violencia
Caribe colombiano

Colección
Antropología en la Modernidad
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano

José Antonio Figueroa